Assmann, Jan

Text und Kommentar

München 1995

Jan Assmann / Burkhard Gladigow (Hrsg.)

Text und Kommentar

Archäologie der literarischen Kommunikation IV

Wilhelm Fink Verlag

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Text und Kommentar / Jan Assmann und
Burkhard Gladigow (Hrsg.). - München: Fink, 1995
(Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation; Bd. IV)
ISBN 3-7705-2969-3
NE: Assmann, Jan [Hrsg.]

ISBN 3-7705-2969-3

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

I. Theoretische Grundlagen

Jan Assmann
Text und Kommentar. Einführung 9

Burkhard Gladigow
Der Kommentar als Hypothek des Textes 35

Wolfgang Raible
Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Verstehens 51

Ithamar Gruenwald
The „Scripture-Effect" 75

II. Religiöse Texte und Kommentare

Jan Assmann
Altägyptische Kultkommentare 93

Ursula Rößler-Köhler
Text oder Kommentar 111

Aharon R. E. Agus
Doomed and Quickened: Regeneration of Scripture in Rabbinic Midrash 141

Peter Schäfer
Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum 163

Arnold Goldberg
Formen und Funktionen von Schriftauslegung in der früh-rabbinischen Literatur 187

Bernhard Lang
Homiletische Bibelkommentare der Kirchenväter 199

Stéphane Weiss
Zur Mystik des Kommentars bei Gershom Scholem 219

III. Philosophische Texte und Kommentare

Heidrun Brückner
Bewahren und Erneuern: Philosophische Kommentartraditionen im indischen Mittelalter 237

Heinrich von Stietencron
Typisierung und Sitz im Leben: Anmerkungen zum Kommentar in Indien 249

Rudolf G. Wagner
Der vergessene Hinweis. Wang Pi über den Lao-tzu 257

Gregor Schoeler
Text und Kommentar in der klassisch-islamischen Tradition 279

Hubert Cancik
M. Tullius Cicero als Kommentator 293

IV. Kommentar und Literatur

A. J. Minnis
Late-medieval vernacular Literature and latin exegetical Traditions 311

Walter Haug
Der Kommentar und sein Subjekt 333

Aleida Assmann
Der Eigen-Kommentar als Mittel literarischer Traditionsstiftung 355

Hans-Jürgen Lüsebrink
‚Häretische Lektüren' und Traditionsbruch 375

Raimar Zons
Text – Kommentar – Interpretation 389

V. Recht und Kunst

Eberhard Klingenberg
Justinians Verbot der Digestenkommentierung 407

Okko Behrends
Der Kommentar in der römischen Rechtsliteratur 423

Lothar Ledderose
Schrift als Kunst, Schrift als Kommentar 463

Ludwig Finscher
Variation als Kommentar 483

Personenregister 497

Vorwort

Der vierte Band der ‚Archäologie der literarischen Kommunikation' schließt unmittelbar an die Fragestellungen des zweiten Bandes ‚Kanon und Zensur' (1987) an und setzt das Programm des ersten Bandes ‚Schrift und Gedächtnis' (1983) fort. Die Konzentration auf kulturell verbindliche Texte im zweiten Band mündete in die Frage, wie das Problem der Applikation verbindlicher und zugleich zeitlich oder sachlich ‚entfernter' Texte in verschiedenen Kulturen gelöst wird: Aus dem Dilemma, Geist und Buchstaben zu bewahren, in ‚Sinnpflege' und ‚Textpflege' konkretisiert, gehen unterschiedliche Kommentartypen und Kommentierungsstile hervor. In großem Stile dienen die Kommentare dazu, die Applikation kollektiv verbindlicher Texte über soziale und zeitliche Grenzen hinweg sicherzustellen. Kanonisierungsstrategien und Kommentierungsregeln können so ineinander übergehen und ein durchlaufendes Kontrollinteresse widerspiegeln.

Die Kontrolle geschieht dabei in einer reflexiv gewordenen Tradition, die aktuelle Forderungen und Erwartungen auf normativ gewordene Texte bezieht. In dieser Haltung spiegelt sich zugleich eine Absage an einen ‚Fortschrittsgedanken': Neuerungen können jeweils nur im Medium der Applikation untergebracht werden. Für die europäischen Traditionen bietet die Verwendung des Kommentars in den Naturwissenschaften der ausgehenden Antike und der Frührenaissance dafür gute Beispiele. Mit dem Schlachtruf ‚ad fontes' hatten die Humanisten eine reflexive Tradition mit umfassenden Kommentierungsregeln verbunden, deren Auswirkungen sich in der Reformation wiederfinden. An diesen Beispielen läßt sich nicht nur gut verfolgen, wie Kommentare eine bestimmte Öffentlichkeit erzeugen, sondern auch, wie über Kommentare ‚textual communities' konstruiert werden können. Der Literalismus, auf den sich der nordamerikanische Fundamentalismus gründet – die Bibel ist wortwörtlich zu interpretieren –, ist ein aktuelles Beispiel für die weitreichenden Konsequenzen solcher Optionen. Jehuda bar Ilais Ausspruch „Wer einen Vers der Bibel wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, und wer den Text erklärt, ist ein Lästerer" ist die schroffste Zusammenfassung dieser Position.

Das Programm für die erste Tagung in der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg wurde zusammen mit Hubert Cancik entworfen, die zweite Tagung wurde zusammen mit Jan Assmann in Heidelberg mit Unterstützung der Heidelberger Akademie veranstaltet. Den mitplanenden Kollegen und den fördernden Institutionen sei hiermit herzlich gedankt.

Burkhard Gladigow

I. Theoretische Grundlagen

Jan Assmann

Text und Kommentar. Einführung

1. „Text und Kommentar" als Projekt einer Archäologie der literarischen Kommunikation

Vom Anfang der sechziger Jahre datiert ein Interesse am Wesen von Schrift und Schriftlichkeit, das, von neuen Ansätzen in der Klassischen Philologie und den Kommunikationswissenschaften ausgehend, bald alle Bereiche der Geisteswissenschaften in der Form eines regelrechten Paradigmenwechsels ergriffen hat (vgl. A. und J. Assmann 1990a). Das Projekt einer „Archäologie der literarischen Kommunikation" hatte es sich Ende der siebziger Jahre zum Ziel gesetzt, das neue Paradigma sowohl von den Höhen der reinen Theoriebildung als auch aus der Abgeschlossenheit fachinterner Debatten herauszuholen und zu einem Thema historischer und interdisziplinärer Forschung zu machen, um dadurch eine neue, ethnologisch, anthropologisch, religionsgeschichtlich und archäologisch informierte Literaturwissenschaft zu fundieren. Die Frage, von der das Projekt seinen Ausgang nahm, betrifft die Archäologie des Textes, näherhin: des literarischen Textes. Das erste Gespräch forschte nach Struktur und Genese von Texten unter den Bedingungen von Schriftlichkeit und Mündlichkeit (*Schrift und Gedächtnis,* hrsg. von A. und J. Assmann, Chr. Hardmeier, München 1983). In diesem Zusammenhang definierte Konrad Ehlich Text als „wiederaufgenommene Mitteilung" im Rahmen einer „zerdehnten Situation". Die Urszene des Textes ist das Boteninstitut (Ehlich 1983).

Der Begriff der zerdehnten Situation sollte sich als ungemein fruchtbar erweisen. Aus ihm entwickelte sich, was wir später das „kulturelle Gedächtnis" genannt haben.[1] Zerdehnung der Kommunikationssituation erfordert Möglichkeiten der Zwischenspeicherung. Das Kommunikationssystem muß externe Speicher entwickeln, in die Mitteilungen ausgelagert werden können, sowie Formen der Auslagerung (Kodierung), Speicherung und Wiedereinschaltung (retrieval).[2] Das erfordert institutionelle Rahmen, Spezialistentum

---

[1] A. und J. Assmann (1990); J. Assmann (1992).

[2] Zur Externalisierung des Gedächtnisses vgl. besonders A. Leroi-Gourhan, *La mémoire et le rhythmes,* Paris 1965.

und im Normalfall auch Notationssysteme wie Knotenschnüre, *churingas,* Zählsteine und schließlich Schrift. Die Schrift ist überall aus solchen Notationssystemen hervorgegangen, die im Funktionszusammenhang zerdehnter Kommunikation und externer Zwischenspeicherung entwickelt worden waren.

Mit der Instanz dieses Zwischenspeichers, der die Zerdehnung von Kommunikationssituationen und die rückbezügliche Wiederaufnahme von Mitteilungen ermöglicht, schien eine neue Möglichkeit gefunden, kulturelle Transformationen zu beschreiben und die Rolle zu bestimmen, die der Schrift als einem Medium sowohl der Kommunikation als vor allem auch der Speicherung dabei zufällt. Dabei wurde schon sehr früh deutlich, daß es so etwas wie Steigerungsformen von Schriftlichkeit gibt, die mit der Zerdehnung von Kommunikationssituationen zu tun haben. In bestimmten Fällen nämlich dehnt sich diese Situation über Jahrtausende. Das sind die Fälle kanonischer und klassischer Texte. Und es sind genau diese Texte – darauf machte Wolfgang Raible aufmerksam – die der Exegese bedürfen.[3] Der kanonische Text ist ein Text zweiter Stufe, und der Kommentar ist ein notwendiges Korrelat solchermaßen gesteigerter Textualität.

Den Prozessen der Kanonisierung galt der zweite Tagungszyklus des Projekts (*Kanon und Zensur*, hrsg. von A. und J. Assmann, München 1987). Hier ging es um die Phänomenologie des kanonischen und des klassischen Textes, um die Formen und Funktionen textueller Steigerung. Der kanonische und der klassische Text lassen sich wie folgt bestimmen: Sie sind Texte zweiter Stufe, und sie sind durch zwei Merkmale gekennzeichnet: sie sind 1. fundierend und 2. festgelegt, das heißt unfortschreibbar. Diese Merkmale möchte ich kurz erläutern. Mit dem Begriff des Fundierenden ist eine normative und formative Verbindlichkeit gemeint. „Normative" Verbindlichkeit schreibt Richtlinien des Handelns vor. Der normative Text legt fest, was zu tun ist, fundiert also Recht, Brauch, Sitte, Verhalten. „Formative" Verbindlichkeit fundiert das Selbstbild der Gruppe, durch Erzählungen über Vorzeit und Geschichte, Mythen, Sagen, Legenden, die die Ordnung der Welt narrativ entfalten und die Stellung des Menschen in ihr beleuchten.

Es gibt fundierende Texte, die beides in einem sind. Homer z. B. fundiert nicht nur im formativen Sinne so etwas wie ein Bewußtsein panhellenischer Identität, sondern fundierte auch im normativen Sinne Brauch und Sitte, als ein *conduct book,* aus dem man Richtlinien des Handelns bezog. Aber in noch ungleich verbindlicherer und ausschließlicherer Form gilt das für die Thora, und zwar bereits für die Ur-Thora, als welche das Deuteronomium gelten kann. Die Thora ist eine Kombination aus Geschichtserzählung (Auszug aus Ägypten, Sinai-Offenbarung, Wüstenwanderung bis an die Schwelle zum Gelob-

[3] W. Raible, „Vom Text und seinen vielen Vätern oder: Hermeneutik als Korrelat der Schriftkultur", in: A. und J. Assmann/Chr.Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis,* München 1983, S. 20–23.

ten Land) und Gesetzgebung. Die formative Geschichte rahmt das normative Gesetz. Beide stehen in engstem Begründungszusammenhang. Das Gesetz muß unter allen Umständen gehalten werden, weil der Herr Israel aus Ägypten herausgeführt hat. Dem bindenden Vertrag geht die befreiende Tat voraus. Jede einzelne Bindung findet ihre Begründung in der vorgängigen Befreiung.

Festgelegte Texte sind in ihrem Wortlaut und in ihrem Umfang fixiert. Von ihnen gilt die berühmte Kanonformel, die besagt, daß „nichts hinzugefügt, nichts weggenommen, nichts verändert werden darf". Die Geschichte dieser Formel führt uns in vier verschiedene Bereiche, die alle etwas mit der Zerdehnung von Kommunikationssituationen zu tun haben: die Botenformel, die Zeugenformel, die Tradenten- oder Wortlautformel und die Vertragsformel.[4] Im Deuteronomium handelt es sich um die Vertragsformel. Das Gesetz ist in seiner Gänze zu halten. Es darf kein Gesetz hinzugefügt, keines weggenommen, keines verändert werden. Wer das Gesetzeswerk antastet, unterliegt schwersten Verfluchungen. Wir bewegen uns im Umkreis normativer Verbindlichkeit. Aus dieser Sphäre ist die Kanonformel hervorgegangen. Sie erhebt den Gesamtbestand einer Überlieferung in den Rang eines hochverbindlichen und unantastbaren Vertrags oder Gesetzes.[5]

Der kanonische Text läßt sich definieren als die Komplexion dieser Merkmale des Fundierenden und des Festgelegten. Erst wenn der fundierende Text festgelegt wird, entsteht der kanonische Text und mit ihm der Kommentar. Denn jetzt ist die exegetische Akkomodation des Textes in Form redaktioneller Eingriffe unmöglich geworden. Der Text ist unantastbar, unfortschreibbar und damit unverständlich geworden. Er erschließt sich dem Verständnis nur noch durch den Interpreten, der zwischen ihn und den Leser tritt und dem Leser den Weg weist. So kommt es zur Ausbildung von Auslegungskultur.

Das ist die Geschichte des Themas Text und Kommentar, wie sie sich im Rahmen einer Geschichte der Textproduktion und Textwissenschaft, einer „Archäologie der literarischen Kommunikation" darstellt. Der Blick, der durch dieses Thema auf das Phänomen der Schrift gelenkt wird, hebt jene Beziehungen zwischen den Texten hervor, die durch Begriffe wie Intertextualität, Metatext, Paratext bezeichnet werden. Obwohl diese Begriffe seit gut einem Jahrzehnt die literaturwissenschaftliche Debatte beherrschen, gibt es noch keine zusammenfassende Untersuchung über die Formen, Gattungen und Methoden des Kommentierens und über die je spezifischen Verbindungen, die dadurch zwischen Texten und Kommentaren, Texten erster und

---

[4] Vgl. A. Assmann (1989), S. 242–245.

[5] Es handelt sich *um Übertragung allgemeiner Norm- und Rechtsbegrifflichkeit auf eigentlich norm-ferne Sachgebiete,* in diesem Fall *um rechtsförmige oder wenigstens rechtsnorm-ähnliche Sanktionierung von Textbeständen* (D. Conrad, in: *Kanon und Zensur,* 47). Der früheste Beleg solcher Übertragung findet sich auf babylonischen Tontafeln mit dem Text des Erra-Epos. Hier wird mit den Tradenten gleichsam ein Vertrag geschlossen, der sie dazu verpflichtet, „nichts hinzuzufügen und nichts hinwegzunehmen".

zweiter Ordnung gestiftet werden, sowie über die Aufschlüsse, die sich aus solchen Untersuchungen für das allgemeine Phänomen „Schriftlichkeit" gewinnen lassen.

2. Deuten in bezug auf Sprachverhalte und Sachverhalte

Der Kommentar, wie er uns in vielen verschiedenen Formen als eine literarische Gattung in den religiösen und säkularen Traditionen Chinas und Indiens, des Judentums und des Islams, der Antike und des Abendlandes entgegentritt, hat überall eine zwiefache Vorgeschichte. Die eine besteht im Umgang mit Texten, die andere im Deuten von Zeichen. Kommentatoren sind die Nachfolger sowohl der Schreiber-Tradenten und ihrer philologischen Künste als auch der Wahrsager, Traum-, Stern- und Zeichendeuter und ihrer mantisch-hermeneutischen Künste. Im Kommentar verbinden sich Mantik, Hermeneutik und Philologie, wenn auch in verschiedenartigster und oft ungleicher Weise.

Die zwiefache Vorgeschichte teilt der Kommentar mit der Schrift überhaupt. Auch die Schrift hat eine zwiefache Geschichte, je nachdem, was man unter „Schrift" versteht. Im *einen* Sinne, als sichtbar gemachte Sprache, ist die Schrift einmal – um 3200 v. Chr. – erfunden worden; in einem ***anderen*** Sinne aber, als Merkzeichen einer kollektiven Erinnerung, „Mythogramm", wie A. Leroi-Gourhan sagt, hat sie den Menschen von Anfang an begleitet.[6] So hat auch das Deuten eigener und natürlicher Zeichen den Menschen von Anfang an begleitet, und hat andererseits das Kommentieren schriftlicher Texte eine viel spätere Epochenschwelle markiert: den Übergang nämlich von den Riten zu den Texten als den Fundamenten kultureller Kontinuität.

Das Thema „Text und Kommentar" steht daher im Schnittpunkt zweier kultureller Entwicklungslinien:

– der Geschichte des Kommentierens, oder allgemeiner formuliert: die Geschichte der *Hermeneutik,* des *homo interpres,* der Entstehung und Entfaltung von *Deutungswissenschaft,* und

– der Geschichte der *Textproduktion* und des sich mit geschriebenen Texten anreichernden kulturellen Gedächtnisses, der Intertextualität, des Lebens und des Umgangs mit Texten, der Entstehung und Entfaltung von *Textwissenschaft.*

Diese beiden Geschichten schneiden sich in jenem Punkt, wo der Text – als „Sprachverhalt" im Gegensatz zum „Sachverhalt" – zum Gegenstand der Deutung wird. Dieser Punkt, der die Geburtsstunde des Kommentars markiert, läßt sich beschreiben als die Kanonisierung der kulturellen Grundtexte. Nicht die Schriftlichkeit als solche wirkt bereits auslösend für das Auftreten von Kommentaren, sondern erst „die Schrift" im emphatischen Sinne eines

---

[6] A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole,* 2 Bde, Paris 1965.

verbindlichen Kanons heiliger oder klassischer Texte. Erst der kanonische Text gewinnt jene autoritative Verfestigung, die es verbietet, ihn durch Um- oder Fortschreiben veränderten Verstehensbedingungen anzupassen, und verweist alle kommentierenden Eingriffe und Zusätze aus seinen ein für allemal festgelegten Grenzen heraus in den eigenen Bereich eines Metatexts: den Kommentar.

3. Zur Geschichte der Deutung

Die erste Geschichte können wir hier nur kurz andeuten. Dies ist die Geschichte des Kommentierens, innerhalb derer der Textkommentar einen Sonderfall darstellt. Der Mensch verhält sich deutend, ausdeutend, auslegend nicht nur in bezug auf Texte, sondern auf alle möglichen anderen Phänomene, sofern sie ihm als sinnhaltig und daher ausdeutungsfähig erscheinen. Man kann mit H. G. Gadamer den Begriff des Textes auf alle jene Phänomenbereiche ausdehnen, denen gegenüber sich der Mensch ausdeutend, also gewissermaßen lesend verhält. Zwei dieser kulturellen „Texte" möchte ich hier als besonders signifikant herausgreifen: die Lesung und Auslegung der Welt im heidnischen Kosmotheismus und das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung im religiösen Ritus.

3.1 Kosmotheistische Hermeneutik: die Welt als Text

In Religionen bzw. Weltbildern, die auf der Göttlichkeit, Heiligkeit und Sinnerfülltheit des Kosmos basieren, werden alle möglichen Phänomene der biokosmischen Sphäre zu Gegenständen der Deutung. Aus dem alten Ägypten sind eine ganze Reihe von Textgattungen erhalten, die sich als Kommentare kosmischer Vorgänge, vor allem des „Sonnenlaufs" verstehen lassen. Hier geht es nicht um Erklärung, sondern um Auslegung der kosmischen Phänomene, um die sprachliche Explikation des in ihnen in Erscheinung tretenden Sinns. Der vorliegende Band wird auf diese Aspekte des Kommentierens nicht eingehen, weil er einen auf die sprachliche Äußerung eingeschränkten Textbegriff zugrunde gelegt hat, aber es scheint mir doch wichtig, auf die Existenz dieser Dimension interpretativer Haltungen und Verfahren hinzuweisen. Sie bleiben, wie Aleida Assmann unter dem Stichwort der „unmittelbaren Signifikation" gezeigt hat, bis weit in die Neuzeit hinein lebendig (A. Assmann 1980).

Eine Sonderform der kosmotheistischen Hermeneutik ist die Divinatorik oder mantologische Interpretation.[7] Hier knüpft sich die Auslegung an natürliche Zeichen wie Vogelflug, Opferschau, Prodigien, oder kulturelle Zeichen wie Orakel aller Art. Auch Träume gehören hierher. Orakelkommentare gehören zu den frühesten Kommentaren.

---

[7] Fishbane, M. (1986), S. 441 ff.: „mantological exegesis".

3.2 *Sakramentale Ausdeutung.*

Eine ganz besonders charakteristische Form des Kommentierens läßt sich im Rahmen von Ritualen beobachten. Riten sind symbolische Handlungen. Als solche haben sie eine Bedeutung, verweisen auf etwas, sind also Texte, die gelesen und interpretiert werden können. Im Rahmen von Ritualen tritt Interpretation auf als sprachliche Explikation von Bedeutung, der ganzen oder einzelner Handlungen, der Rollen, Orte oder Objekte. Besonders reich an solchen interpretativen oder kommentierenden Verweisen ist das jüdische Seder-Mahl (Thienemann 1979); im Grunde bildet das, was bei diesem Anlaß zur Sprache kommt, einen einzigen fortlaufenden Kommentar sowohl zum Ritualgeschehen – dem feierlichen Verzehr der sechs rituellen Vorspeisen, der vier Becher Wein usw. – als auch zu dem historischen Geschehen, das darin vergegenwärtigt wird, dem Auszug aus Ägypten. Daher heißt die Liturgie zu diesem Fest auch *Haggadah,* was eine Form des Kommentars ist (und zwar, im Sinne unserer Terminologie, des Kommentars im Dienst formativer Texte[8], im Gegensatz zur *Halakhah* als spezifisch normativer oder Rechtskommentar[9]). Die Pessach-Haggadah steht noch ganz nah am ägyptischen Kultkommentar.

Die Grundstruktur der Seder-Liturgie ist katechetisch: ein Frage-und-Antwort-Spiel zur Einübung des identitätswichtigen Wissens.[10] Eine bewußt verrätselte Zeremonie provoziert die Frage nach der Bedeutung und damit die Erzählungen vom Auszug aus Ägypten. Das Rätsel ist ein *zikkaron,* ein Merkzeichen, das seinen Sinn erst aus der Geschichte erhält, an die es erinnern soll. Das „Bitterkraut" erinnert an die Bitternis des Lebens, das die Kinder Israel in Ägypten führen mußten, das Charosseth, ein Apfel-Nuß-Brei, an den Lehm, aus dem sie Ziegel formen mußten. Solche Rätselzeichen gehören zur kulturellen Mnemotechnik. Im 4. Kapitel des Buches Josua wird die wunderbare Überschreitung des Jordans erzählt. Zum Andenken sollen zwölf Steine errichtet werden,

> daß sie ein Zeichen seien unter euch. Wenn eure Kinder hernach ihre Väter fragen: Was tun diese Steine da? so sollt ihr ihnen sagen: Weil das Wasser des Jordans abgerissen ist vor der Lade des Bundes des Herrn, da sie durch den Jordan ging, sollen diese Steine den Kindern Israels ein ewiges Gedächtnis sein.

Wir stoßen hier auf eine ähnliche Struktur wie in der sakramentalen Ausdeutung. Die Steine sind ein Deiknymenon, ein „gezeigtes" Ding voller Bedeutung, wie die *res sacrae* im Kult und wie die Rätseldinge im Initiationsverhör, deren geheime Bedeutung der Initiand wissen muß. Sie sind Anspielungen, die auf etwas verweisen. Der einzige Unterschied liegt darin, daß sie nicht auf götterweltlich-Mythisches verweisen, sondern auf ein geschichtliches

---

[8] Vgl. Fishbane (1986), S. 279 ff.: „Aggadic exegesis".

[9] Fishbane (1986), S. 91 ff.: „Legal exegesis".

[10] Zur alttestamentlichen Katechese vgl. Pury, A. de/Römer, Th. (1989), S. 81–92.

Ereignis. Aber diese Geschichte hat für Israel genau dieselbe fundierende und daher mythische Bedeutung wie der Osiris-Mythos für Ägypten oder wie die Traumzeit für die Australier, deren Merkzeichen in ganzen Wegnetzen und Landschaften, den song-lines, bestehen.

Beim ägyptischen Kultkommentar geht es um die sprachliche Ausdeutung der rituellen Handlung sowie einzelner darin vorkommender Elemente wie Kultobjekte, Opfersubstanzen, Geräte, Orte und Personen. Auch hier geht es um die Herstellung einer Beziehung zwischen einem Signifikanten und einem Signifikat, zwischen der Sphäre der symbolischen Handlung und der Sphäre der symbolisierten Bedeutung. Mit den Kultkommentaren verwandt ist die Gattung der Initiationsverhöre. Hier wird die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat auf katechetische Weise, in Form eines Frage-Antwort-Spiels hergestellt. Der Initiand muß die geheimen, götterweltlichen Bedeutungen hinter der sichtbaren Objektwelt kennen. Typisch für beide Fälle, Initiationsverhöre und Kultkommentare, ist die unauflösliche Verbindung von Text und Kommentar, die sich zueinander wie Signifikat und Signifikant verhalten. Dem „Text" eignet keine Vorrangstellung, Autorität oder gar Heiligkeit gegenüber dem Kommentar. Vielmehr bringt eigentlich erst der Kommentar die Heiligkeit des Ganzen zur Sprache. Der Kommentar wiederum bewegt sich nicht in einem Auslegungsspielraum: die Bedeutung liegt fest wie die Lösung eines Rätsels. Es gibt aber einen ägyptischen Text, der eine interessante Zwischenstellung einnimmt. Er weist die katechetische Form der Initiationsverhöre auf, bezieht sich aber mit seinen Fragen nicht auf Handlungen und Objekte, sondern auf einen Text.[11] Und die Beziehung, die er herstellt zwischen Texteinheiten und Glossen, ist völlig anders. Hier wird keine Brücke gebaut zwischen Kultwelt und Götterwelt, Signifikant und Signifikat, denn schon der Text bezieht sich auf Götterweltliches, und die Glossen haben großenteils eine klar erkennbare exegetische Funktion. Vor allem besitzt der Text eigenständigen Rang gegenüber den Glossen. Die katechetischen Fragen lemmatisieren den Text: Was heißt xy? Die Antwort greift das Lemma auf: „Was xy betrifft: z ist es." Die Technik der systematischen atomisierenden, das heißt den Text in einzelne Explikanda auflösenden Exegese kommt in Ägypten erst viel später, in der demotischen und hieratischen Literatur der griechisch-römischen Zeit wieder vor. Die Existenz dieses Textes des Mittleren Reichs gehört zu den großen Rätseln der ägyptischen Literaturgeschichte, in der er vollkommen singulär dasteht.

Auch im Bereich der Deutung bildet sich Spezialistentum und Wissenschaft heraus. Auch diese von Deutungsspezialisten – Traumdeutern, Orakelpriestern, Zeichenlesern, Wahrsagern – entwickelte Deutungswissenschaft gehört, ebenso wie die von Schreiber-Tradenten entwickelte Textwissenschaft, zur Vorgeschichte des Kommentars. Die ägyptischen Deutungsspezialisten waren

[11] Auf diesen Text, Spruch 335 der *Sargtexte* = Kap. 17 des *Totenbuchs*, geht U. Rößler-Köhler in ihrem Beitrag ein.

berühmt. Sie kommen als *ḥartibi* in assyrischen und als *ḥarṭummim* in hebräischen Quellen vor. Das gibt den ägyptischen Titel *ḥrj-tp* wieder, „Oberster", der in seiner vollen Form *ḫrj-ḥ3b ḥrj-tp* lautet, „Oberster Vorlesepriester".[12] Der Vorlesepriester ist der Träger der Schriftrolle, die Schriftrolle ihrerseits enthält die Vor-Schrift des Rituals. Das weist nachdrücklich auf die Rolle von Schriftlichkeit und Textlichkeit auch im Rahmen der Deutungswissenschaft hin. Und doch wäre es verfehlt, die Textspezialisten und die Deutungsspezialisten einfach gleichzusetzen. Deutungsspezialisten bilden eine kleine, hochspezialisierte und qualifizierte Untergruppe der schriftkundigen Überlieferungspfleger. Die Deutungswissenschaft bezieht sich auf semiotische Felder aller Art: Riten, *res sacrae,* Träume, Krankheitssymptome, heilvolle und unheilvolle Ereignisse, Zeichen, Prodigien usw. In Ägypten besteht eine besondere Nähe der Deutungswissenschaft zur Medizin (F. von Känel 1984). Das ist interessant, denn medizinische Texte sind besonders sorgfältig mit Glossen versehen. Die Vermutung drängt sich auf, daß sich Kommentare gerade im deutungswissenschaftlichen Umgang mit Texten entwickeln.

Die eigentliche Heimat der Deutungswissenschaft ist aber wohl nicht Ägypten, sondern Mesopotamien.[13] Denn im Unterschied zu Ägypten gehört Mesopotamien, wie Rom und China, zu den ausgeprägten Divinationskulturen. Wie in Ägypten im Zusammenhang mit Kult und Medizin, so entwickeln sich in Mesopotamien Kommentare im Zusammenhang mit Omenkunde und Traumdeutung. In den Traumberichten von Gudea und Dumuzi wird dieselbe Technik von Lemma plus Kommentar angewendet wie im ägyptischen Totenbuchtext. „Was die Axt betrifft, die du gesehen hast: ein Mann (bedeutet sie)." Michael Fishbane hat zeigen können, daß sich die mesopotamische Kunst der Traum- und Orakeldeutung samt zugehöriger Terminologie als eine interkulturelle Koine im gesamten vorderen Orient verbreitet hat. Eine ganze Reihe exegetischer Techniken und Traditionen, insbesondere die frühjüdische Pescher-Literatur (Kommentare biblischer Prophetien aus Qumran), hat er auf diese altorientalische Deutungswissenschaft zurückgeführt.[14]

Aus dieser Kurzrekapitulation der ersten Geschichte, der Entwicklung der Deutungswissenschaft läßt sich folgende Hypothese ableiten: Im Kontext der kosmo- und polytheistischen Religionen des Alten Orients bezog sich die Kunst der Deutungsspezialisten auf eine Fülle semiotischer Felder: Opferschau, Vogelflug, Träume, Symptome, Prodigien, Riten, Kultobjekte, ja: die Welt insgesamt, wofür die ägyptische Ausdeutung des Sonnenlaufs stehen mag. Mit der allgemeinen Entzauberung der Welt im Zusammenhang des

---

[12] J. Quaegebeur (1985), (1987).

[13] Für Frage-Antwort-Kommentare *(mash'altu)* in Mesopotamien vgl. Y. Elman (1965). Für interpretative Kommentare *(mukallimtu)* vgl. G. Meier (1937–39). Lexikalische Kommentare: *satu, shut-pi, mash'altu:* vom Haupttext getrennte Glossensammlungen, vgl. G. Meier (1942), S. 241–246.

[14] Fishbane (1986), S. 454 ff.

biblischen Monotheismus und griechischen Rationalismus geht ein Absterben dieser semiotischen Felder, eine Entsemiotisierung der Welt und eine Verlagerung des Sinns in textlich verfestigte Traditionen einher. Es kommt zu einer Koaleszenz von Textwissenschaft und Deutungswissenschaft.

Im Licht dieser Hypothese gewinnen jene Fälle ein besonderes Interesse, in denen sich die Kompetenz der Deutungsspezialisten auf Texte als eine besondere Klasse semiotischer Felder bezieht. Denn natürlich gehören auch Texte von allem Anfang an mit dazu. Ägyptische Gelehrte rühmen sich, zerstörte Stellen ergänzen, dunkle Passagen erklären zu können. Auch der Text kann in der Rolle des Deiknymenon auftreten, das auf einen heiligen Sinn verweist, ohne ihn zu enthüllen. Nur wer diesen Sinn kennt, sieht, was gemeint ist, und weiß ihn zu enthüllen. Vermutlich stellt das 17. Totenbuchkapitel einen solchen Verweistext dar, eine Verkettung von Anspielungen. Der Text wird zu einer Art Orakel, das nur der Deutungsspezialist zu entschlüsseln versteht.

Hier gilt es aber einen wichtigen Unterschied zu beachten. Orakeldeutungen sind wie alle mantologischen Deutungen immer applikativ. Das Zeichen wird auf einen gegenwärtigen Sachverhalt hin gedeutet und die Deutung in Anweisungen für Handeln und Verhalten übersetzt. Sakramentale Ausdeutung ist niemals applikativ, sondern sozusagen explikativ und kontemplativ. Diese Unterscheidung gibt Gelegenheit zu einem Nachtrag. Der vorstehende Überblick über semiotische Felder und interpretative Traditionen hat einen wichtigen Bereich ausgelassen, der ganz eindeutig auf die Seite der applikativen Interpretation gehört: die Auslegung von Gesetzen und die Entstehung des Rechtskommentars. Bereits die Anwendung eines Gesetzes ist ein interpretatorischer Akt. Auch hier stellt die Interpretation eine Beziehung her, nämlich zwischen einem Sachverhalt und einem Tatbestand, einem konkreten, besonderen Fall und einer abstrakten und allgemeinen Norm. Diese Beziehung kann evident und unproblematisch sein, etwa wenn jemand einem anderen etwas entwendet und damit den Tatbestand des Diebstahls erfüllt. Sie kann aber auch nur mit erheblichem interpretatorischem Aufwand herstellbar sein, etwa wenn jemand nach Fleischgenuß Sahne zum Kaffee nimmt und damit den Tatbestand erfüllt, der in dem Gesetz definiert wird: Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen (Ex 23.19; Dt 14.21).[15]

Das letzte Beispiel macht den Unterschied zwischen explikativer und applikativer Interpretation besonders klar. Man kann dieses Gesetz deuten, und man kann es anwenden. Eine Deutung ginge etwa in die Richtung eines besonderen Zartgefühls gegenüber dem Tier (O. Keel, 1980) oder einer bewußten Kontradistinktion gegenüber der kanaanäischen Küche. Noch heute

[15] In der Exodus-Stelle bezieht sich diese Vorschrift nur auf Reinheits- und Nahrungsvorschriften zum Wallfahrtsfest, im Deuteronomium wird die Vorschrift auf profane Eßsitten ausgedehnt, aber erst in der Mischnah wird der Fall als Paradigma für die Kombination eßbarer Tiere und Milchprodukte gedeutet: vgl. Fishbane (1986), S. 229 f.

gibt es ein libanesisches Hammel-Gericht, das laban 'ummu, „Milch seiner Mutter" heißt (H. G. Fischer 1976). Solche Deutungen liegen aber nicht im Interesse der anwendungsorientierten, halakhischen Rechtsinterpretation. Hier geht es vielmehr darum, den Anwendungsbereich abzustecken und festzulegen, welche diätetischen Sachverhalte den Tatbestand des Böckleins in der Milch seiner Mutter erfüllen. Wo haben wir hier das semiotische Feld anzusetzen, auf das sich die Deutungskunst des Rechtsgelehrten bezieht? Im Feld der Tatbestände, wie es das kodifizierte Recht absteckt, oder im unendlichen Feld der Sachverhalte, wie es sich im menschlichen Handeln fortwährend konstituiert? Die Anwendung des Gesetzes auf einen besonderen Fall stellt eine Auslegung des Gesetzes dar. Also bilden die Gesetze das semiotische Feld. Die Erkenntnis, daß ein bestimmter Sachverhalt einen gesetzlich definierten Tatbestand erfüllt, läßt sich aber auch als Deutung menschlichen Handelns auffassen. Wir haben es mit der Struktur einer wechselseitigen Semiose zu tun. Der Deutungsspezialist im Gebiet des Rechts muß sich in beiden Sphären auskennen, in der rechtlichen Tradition und in der Lebenswirklichkeit menschlichen Handelns. Aber im Rahmen unserer Frage nach Text und Kommentar ist es die Deutung des Gesetzes, die uns interessiert. Auch die rechtswissenschaftlichen Deutungsspezialisten haben ihre eigenen Traditionen im Umgang mit Texten entwickelt. Interessanterweise scheint es Rechtskommentare weder in Ägypten noch in Mesopotamien zu geben. Das hängt damit zusammen, daß es hier nie zu langfristig verbindlichen Rechtskodifikationen gekommen ist. Die sumerischen und die akkadischen Rechtsbücher werden heute allgemein als testamentarische Edikte gedeutet, die das Bekenntnis eines Königs zu „Recht und Gerechtigkeit" propagieren sollen, aber nicht als Codes im engeren Sinne.[16] Daher werden diese Gesetzestexte auch in Rechtsprotokollen nicht zitiert: offenbar waren sie nicht als verbindliche Kodifikation der Rechtstradition Grundlage der Rechtsprechung und damit Gegenstand von Auslegung. Zu Rechtskommentaren kommt es nur im Rahmen kodifizierten Rechts: in Rom und in Israel. Wir stoßen also auch hier auf dieselbe Figur von Kanon und Kommentar und sehen unsere These bestätigt, daß der Kommentar als eine notwendige Begleiterscheinung der Kanonisierung auftritt.

4. Der Begriff des Textes

Das lateinische Wort *textus* scheint in anderen antiken Sprachen wie Griechisch, Hebräisch, Ägyptisch, Akkadisch usw. kein Äquivalent zu haben. Textus kommt bekanntlich von texo „weben" und bedeutet Gewebe, Zusammenhang. Von dieser Metapher ausgehend, bildet das Lateinische den uns

---

[16] Zum Bild des altorientalischen Herrschers als Rechtsstifter und Gesetzgeber vgl. F. R. Kraus (1958); J. J. Finkelstein (1961); H. G. Kippenberg (1991), S. 157 ff.; D. Charpin (1987); M. Weinfeld (1990), S. 39–62.

vertrauten Begriff des „Textes" als eines „Gewebes" sprachlicher Zeichen, der in einer mehr rhetorischen und in einer mehr philologischen Bedeutung vorkommt. Den rhetorischen Textbegriff hat Quintilian geprägt; er verwendet den Begriff *textus* für den Zusammenhang der Worte *(verborum),* Aufbau und Kohärenz der Rede.

Die Rhetorik unterscheidet zwischen Information und Mitteilung, Sachverhalt und „Sprachverhalt". Gerade diese Unterscheidung nun wird in den orientalischen Sprachen nicht getroffen. Das ägyptische *mdt* und das hebräische *dabar* bezeichnen unterschiedslos das Wort *und* die im Wort zur Sprache gebrachte Sache, Angelegenheit. Wer sich auf ein Gesagtes bezieht, kann nicht zum Ausdruck bringen, ob er Form oder Inhalt des Gesagten meint. Zwischen Rede und Sache besteht kein Unterschied. Auf genau diesen Unterschied aber kommt es der Rhetorik an, und aus diesem Interesse heraus entwickelt sie den Begriff des Textes, der sich präzise auf den Sprachverhalt, nicht auf den Sachverhalt bezieht.

Der philologische Textbegriff ist neulateinisch. Die humanistische Philologie übernimmt von der antiken Rhetorik den Begriff *textus* und wendet ihn auf das Objekt ihrer Arbeit an. *Textus* steht hier in Opposition zu *commentarius. Textus* nennt man jene sprachliche Äußerung, auf die man sich in der Form des commentarius bezieht, *commentarius* dagegen jene Äußerungsform, die einen textus zum Gegenstand hat. *Textus* und *commentarius* werden zu Korrelatbegriffen (Stierle 1988). Zum Text wird eine sprachliche Äußerung als Objekt philologischer Arbeit: Textkritik, Herstellung des Textes, Edition, Kommentierung, auch: Übersetzung. In der Regel ist eine sprachliche Äußerung, z. B. ein Gedicht, nicht als „Text" gemeint; es will Gegenstand jeglicher Art von Genuß, Vergnügen, Belehrung und Bewunderung, aber nicht philologischer Arbeit sein. Diese gehört in einen Horizont, der der sprachlichen Äußerung gegenüber sekundär und nachträglich ist. Der Begriff Text hat also im Primärhorizont sprachlicher Kommunikation zunächst einmal keinerlei natürliche Evidenz. Von Texten spricht man erst im Sekundärhorizont einer philologischen Auslegungskultur. Dieser entsteht dort, wo man es mit sprachlichen Äußerungen zu tun hat, deren Verständnis auf Grund hohen Alters oder sonstiger interkultureller Fremdheit problematisch geworden ist, also insbesondere im Umkreis der antiken Texte. Weil aber das antike Werk aufgrund seines problematisch gewordenen „Textes" die philologische Arbeit nicht nur erfordert – wegen der Brüchigkeit der Überlieferung, der Fülle der eingedrungenen Abschreibefehler, der verschwundenen Wissenshorizonte –, sondern auch und vor allem, weil es sie *verdient,* wird das Wort Text zu einem Adelstitel der Tradition: er kommt nur demjenigen Sprach- oder Schriftwerk zu, das im Überlieferungsprozeß zum Gegenstand textpflegerischer Behandlung geworden ist. Schon die Antike hat dafür den Begriff *classicus* geprägt (Schmidt 1987). In diesem Licht ist zu sehen, wenn Dante seinem eigenen Gedicht einen Kommentar widmet: es ist weniger eine Form der Rezeptionssteuerung als vielmehr der Selbstinszenierung als „klassischer Autor". Er hat

damit Schule gemacht: Eigenkommentare sind in Verbindung moderner, das heißt nationalsprachlicher Dichtung im 14. Jahrhundert in Italien, Spanien, Frankreich und England bezeugt (vgl. die Beiträge von A. Assmann und A. J. Minnis). Der kommentierende Sekundärhorizont, der das Werk zum Text macht, erscheint als eine Aura, mit der auch Dante, Boccaccio und andere Autoren ihre Werke in der Form des Eigenkommentars umgeben.

Aus dem Sprachgebrauch der klassischen Philologie ging der Begriff des Textes in die Alltagssprache ein. Hier verlor er seinen Bezug auf das Kommentieren und andere Formen philologischer Arbeit und behielt allein das Merkmal schriftlicher Vorfindlichkeit bei. Im landläufigen Verständnis ist ein Text ein Schriftstück.

In der Sprachwissenschaft, insbesondere der Textlinguistik, wurde dieser Bezug auf die Schriftform aufgegeben. Hier nennt man Text zum einen die oberste sprachliche Einheit oberhalb des Satzes und zum anderen die natürliche und konkrete Form sprachlicher Äußerungen. Um es mit dem Linguisten Peter Hartmann, einem der Väter der modernen Textlinguistik zu sagen: „Es wird, wenn überhaupt gesprochen wird, nur in Texten gesprochen" (Hartmann 1968, S. 212). Text ist die Form, in der Sprache im Sprachleben vorkommt, alle anderen Einheiten wie Satz, Satzglied, Wort, Morphem sind artifizielle Zergliederungen, analytische Konstrukte.

Für die Zwecke einer „Archäologie der literarischen Kommunikation" jedoch ist dieser Textbegriff zu allgemein. Im alltäglichen Sprachgebrauch schwingt demgegenüber immer noch etwas von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *textus* mit. Es ist das Verdienst des Linguisten Konrad Ehlich (1983), dieses entscheidende semantische Element in einem neugefaßten sprachwissenschaftlichen Textbegriff sinnvoll aufgehoben zu haben. Ehlich definiert Text als „wiederaufgenommene Mitteilung". Die Urform des Textes ist bei ihm nicht das kommentierte Werk, sondern die ausgerichtete Botschaft, aber der gemeinsame Nenner, die Wiederaufnahme, ist evident. Entscheidend für die Genese von Texten ist die Ablösung von der unmittelbaren Sprechsituation. Damit ist, nach Ehlich, erstens die Kopräsenz von Sprecher und Hörer nicht mehr gegeben und wird zweitens die akustische Dimension als Übertragungsmittel für den Äußerungsakt problematisch. Die Ablösung von der unmittelbaren Sprechsituation wird dann unausweichlich, wenn der Sprecher räumliche und/oder zeitliche Distanzen überwinden muß, um den Hörer zu erreichen. Zu diesem Zweck muß die Sprechhandlung über die unmittelbare Situation hinaus aufbewahrt werden, um in eine zweite Sprechsituation hineintransportiert zu werden. Ehlich erläutert das am Beispiel des Boten, der die Botschaft auswendig lernt, um sie anderenorts vor dem intendierten Hörer reproduzieren zu können. Hier können wir mit vollem Recht vom „Text" der Botschaft sprechen. Nicht die Schriftform ist entscheidend, sondern der Akt der Speicherung und Überlieferung. Die beiden Situationen, Sprecher und Bote sowie Bote und Hörer, sind in Raum und Zeit getrennt und doch durch den Text und den Prozeß seiner Überlieferung miteinander ver-

mittelt. An die Stelle der einen *unmittelbaren* Situation der Kopräsenz tritt die „*zerdehnte* Situation", die sich in zwei bis virtuell unendlich viele einzelne Situationen entfalten kann und deren Grenzen nur durch die Vorfindlichkeit des Textes und den Prozeß seiner Überlieferung bestimmt werden.

Aus der ursprünglichen Korrelation der Begriffe *textus* und *commentarius* ist die Korrelation der Begriffe Text und Überlieferung geworden. Texte sind Sprechakte im Kontext zerdehnter Situationen. Dieser Textbegriff hat zwei Vorteile. Einerseits kommt er los von der alltagssprachlichen, theoretisch unerwünschten Bindung an Schriftlichkeit und erlaubt den Begriff des mündlichen Textes. Andererseits greift er durch seine Bindung an den Begriff der Überlieferung ein zentrales Bedeutungselement der philologischen Tradition wieder auf. Text ist nicht jede, sondern nur diejenige sprachliche Äußerung, mit der sich auf seiten des Sprechers ein Bedürfnis nach Überlieferung und auf seiten des Hörers ein Bedürfnis nach Wiederaufnahme verbindet, also Äußerungen, die auf eine Art von räumlicher und/oder zeitlicher Fernwirkung hin angelegt sind und auf die man über die Distanz hinweg zurückgreift. Darin schwingt noch etwas von dem Adelstitel mit, den das Wort *textus* einmal bezeichnete. Hier sind Bindekräfte am Werk, die nicht nur die einzelnen Wörter zum „Gewebe" des Textes verbinden, sondern Sprecher und Hörer über raumzeitliche Grenzen hinweg miteinander zu verbinden vermögen und die daher mit dem Begriff der „Verbindlichkeit" nicht unangemessen bezeichnet werden. Texte sind Äußerungen gesteigerter Verbindlichkeit. Wenn wir diesen Begriff nochmals steigern, gelangen wir zum Begriff des fundierenden oder kulturellen Textes.[17]

Unter „kulturellen Texten" seien Texte verstanden, die für die Gesamtheit einer Gesellschaft besondere normative und formative, sinn- und identitätssichernde Verbindlichkeit besitzen. „Normative" Verbindlichkeit schreibt Richtlinien des Handelns vor. Der normative Text legt fest, was zu tun ist, fundiert also Recht, Brauch, Sitte, Verhalten. „Formative" Verbindlichkeit fundiert das Selbstbild der Gruppe, durch Erzählungen über Vorzeit und Geschichte, Mythen, Sagen, Legenden, die die Ordnung der Welt narrativ entfalten und die Stellung des Menschen in ihr beleuchten. Zu den Normativen Texten gehören alle Kodifikationen von Normen sozialen Verhaltens, vom Sprichwort über die Weisheitsliteratur bis zum Schulchan Aruch und zu Knigge. *Formative* Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und ihr identitätssicherndes Wissen; hierher gehört alles von Stammesmythen und Ursprungssagen bis zu Homer und Vergil, Dante, Shakespeare, Milton und Goe-

---

[17] A. Poltermann (brieflich 13.5.1992) verweist auf C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt 1983, S. 258, der unter „kulturellen Texten" nicht nur schriftliche Texte, sondern auch strukturierte und wiederholbare Aufführungen versteht wie z. B. den Hahnenkampf auf Bali. Der kulturelle Text ist ein semiotisches Ensemble, dessen wiederholte Aktualisierung als Lektüre, Rezitation, Aufführung usw. normative und formative Einflüsse auf die Identität der Teilnehmer ausübt.

the.[18] Formativität und Normativität gehen in diesen Texten immer zusammen, nur die Schwerpunkte verschieben sich. Homer z. B. fundierte nicht nur im formativen Sinne so etwas wie ein Bewußtsein panhellenischer Identität, sondern fundierte auch im normativen Sinne Brauch und Sitte, als ein *conduct book,* aus dem man Richtlinien des Handelns bezog. Darauf brauchen wir hier nicht im einzelnen einzugehen. Wichtig ist allein der Begriff der gesteigerten Verbindlichkeit, der den kulturellen Text charakterisiert. Er bezieht sich sowohl auf die Zeit als auch auf den Raum, und zwar den sozialen Raum. Kulturelle Texte beanspruchen eine gesamt-gesellschaftliche Verbindlichkeit, sie bestimmen Identität und Kohärenz einer Gesellschaft. Sie strukturieren die Sinnwelt, innerhalb derer sie sich verständigt, und das Bewußtsein von Einheit, Zusammengehörigkeit und Eigenart, durch dessen Weitergabe sie sich über die Generationenfolge hinweg als Gruppe wiedererkennbar reproduziert.

Der Textbegriff Konrad Ehlichs, der den Text vom Bedürfnis nach Überlieferung her definiert, wird also im Begriff des Kulturellen Textes aufgenommen und gewissermaßen potenziert. Er läßt durch seine Bindung an Überlieferung die entscheidende Bedeutung hervortreten, die das Medium der Speicherung und die Institutionalisierung der zerdehnten Situation für die Textgestalt hat. Vor allem aber bindet er die Qualität der Textualität an den Akt der Wiederaufnahme einer sprachlichen Äußerung. Erst die Wiederaufnahme konstituiert ein Ensemble sprachlicher Zeichen als „Text".[19] Im folgenden möchte ich, auf diesem Textbegriff aufbauend, zeigen, daß diese drei Aspekte, das Medium der Speicherung, die Institutionalisierungsform der zerdehnten Situation und der Akt der Wiederaufnahme, aufs engste miteinander zusammenhängen. Der Kommentar ist eine der Institutionen, die der Wiederaneignung einer in die Schrift ausgelagerten sprachlichen Äußerung und der Wiederherstellung ihres „Textes" dienen.

5. Auslagerung und Auslegung: die „zerdehnte Situation" und die Institution des Interpreten.

Der Begriff der zerdehnten Situation bezieht sich nicht auf die *Speicherung,* sondern auf die *Kommunikation* der Botschaft. Er umfaßt die Menge der kon-

---

[18] Die Grenze dessen, was als kultureller Text gelten kann, ist dort erreicht, wo entweder der normative oder der formative Anspruch oder beide zugleich aufgegeben werden. Das BGB ist (im Unterschied zum Grundgesetz) kein kultureller Text, weil es keinen formativen Gesamtverbindlichkeitsanspruch erhebt, sondern nur für professionelle Juristen gedacht ist. Zwar gelten die Gesetze für alle, aber ihre Kenntnis bildet keinen Bestandteil der allgemeinen Erziehung und Ausbildung. Gibt es auch formative Texte ohne normativen Anspruch? Kultfilme?

[19] Vgl. hierzu den Beitrag von A. Assmann, die zeigt, daß ein und dasselbe Ensemble sprachlicher Zeichen in verschiedenen Rahmungen der Wiederaufnahme sowohl als „literarischer" wie als „kultureller Text" konstituiert werden kann.

kreten Kommunikationssituationen, in denen die Mitteilung verlautbart wird. Die Speicherung ist dieser Kommunikation gegenüber äußerlich. Der wesentlichste Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung kultureller Texte besteht daher nicht im Medium und in der Technologie der Speicherung, sondern in der Institutionalisierungsform der zerdehnten Situation. Für mündliche Überlieferung gilt, daß die zerdehnte Situation wesentlich intensiverer Formung bedarf als in entwickelten Schriftkulturen und in der Regel einen rituellen Charakter annimmt. Fest und Ritus kennzeichnen die typische Form, in der schriftlose Gesellschaften die zerdehnte Situation kultureller Texte institutionalisieren. Der Ritus sichert die Wiederaufnahme der Mitteilung, die kommunikative Präsenz des Textes. Er sichert die „rituelle Kohärenz" der Kultur. Die frühen Schriftkulturen beruhen trotz der anwachsenden Masse des Geschriebenen noch in entscheidendem Umfang auf solcher rituellen Kohärenz (vgl. J. Assmann 1992, S. 87–103).

Die durch die Schrift eröffnete Möglichkeit, die sprachliche Äußerung in ihrem Wortlaut zu speichern, so daß sie auch ohne Auswendiglernen zu einem späteren Zeitpunkt wiederaufgenommen werden kann, befreit vom Wiederholungszwang der rituellen Kohärenz. Dafür handelt sie sich ganz neue Probleme ein. Durch die Möglichkeit schriftlicher Aufzeichnung wird nämlich der Auslagerungsraum der Speicherung in dramatischer Weise erweitert. Das ist kein Problem für die Archive der bürokratischen Verwaltung, die in regelmäßigen Abständen durch Abstoßen überflüssig gewordener Aufzeichnungen auf den Stand gebracht werden. Es wird aber dort zum Problem, wo es um die Speicherung kultureller Texte geht. Die Speicherung, um es noch einmal zu betonen, ist keine Form der Präsenz, sondern vielmehr der Auslagerung in einen dem kommunikativen Prozeß selbst äußerlichen Bereich. Text, so hatten wir definiert, ist die wiederaufgenommene Mitteilung, der Rückgriff auf eine sprachliche Äußerung über den Hiat einer räumlichen und/oder zeitlichen Distanz hinweg. Mit der Erfindung der Schrift ist die Möglichkeit einer umfassenden, revolutionierenden Transformation dieses Außenbereichs von Kommunikation gegeben und in den meisten Fällen auch eingetreten. Im Stadium reiner Gedächtniskultur oder vorschriftlicher Notationssysteme bleibt der Zwischenspeicher und Außenbereich der Kommunikation eng auf das Kommunikationssystem bezogen. Solange die vor-schriftlichen Notationssysteme nur Gedächtnisinhalte zu speichern vermögen, wird nur das gespeichert und wiederaufgenommen, was zugleich auch im Gedächtnis bewahrt wird. Im Gedächtnis bewahrt wird aber nur das, was sich im Hinblick auf künftige Wiederaufnahmen verwenden läßt und seinen festen Platz im Sinnhaushalt der Gruppe hat. Das kulturelle Gedächtnis deckt sich weitestgehend mit dem, was innerhalb der Gruppe an Sinn zirkuliert. Außen und Innen, gespeicherte und kommunizierte Gedächtnisinhalte, liegen eng beieinander.

Erst mit der Schrift im strengen Sinne wortlautgetreuer Sprachaufzeichnung ist die Möglichkeit einer Verselbständigung und Komplexwerdung dieses

Außenbereichs der Kommunikation gegeben. Erst jetzt bildet sich ein Gedächtnis aus, das weit über den Horizont des in einer jeweiligen Epoche tradierten und kommunizierten Sinnvorrats hinausgeht und den Bereich der Kommunikation drastisch überschreitet. Das Außen und das Innen der Kommunikation – die Masse der gespeicherten graphischen Zeichen und die Menge der innerhalb der Gruppe in einer bestimmten Epoche kommunizierten Texte – treten mehr oder weniger weit auseinander. Speicherung kann nun geradezu zu einer Form des Vergessens werden, weil sich allzu distante Räume der Auslagerung auftun, in denen das Geschriebene sich zu verlieren droht. Vergessen wir nicht, daß es sich dabei nicht um „Texte", sondern nur um Ensembles graphischer Zeichen handelt. Das kulturelle Gedächtnis speist Tradition und Kommunikation, aber es geht nicht darin auf. Ähnlich wie das individuelle Gedächtnis umfaßt es Latentes und Verdrängtes. Nur so erklären sich Brüche, Konflikte, Innovationen, Restaurationen, Revolutionen. Es sind Einbrüche aus dem Jenseits des jeweils aktualisierten Sinns, Rückgriffe auf Vergessenes, Repristinationen von Tradition, Wiederkehr des Verdrängten – die typische Dynamik der Schriftkulturen, die Levi-Strauss dazu veranlaßte, sie als „heiße Gesellschaften" einzustufen.

Im Falle der kulturellen Texte, auf deren Tradition die kulturelle Identität einer Gesellschaft beruht, muß ein solches Abdriften nach außen unter allen Umständen verhindert werden. Sie müssen im Innenhorizont des zirkulierenden Sinnvorats verbleiben.

Dieser Notwendigkeit entspricht im allgemeinen ein Verfahren, das man als „akkommodierende Fortschreibung" bezeichnen kann. Wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das P. Zumthor (1983), im Hinblick auf die typische Textgestalt in der mündlichen Überlieferung, *mouvance* genannt hat. Mouvance gibt es auch in der schriftlichen Überlieferung; es ist die typische Verfaßtheit schriftlicher Tradition vor dem Auftreten kanonisierender Eingriffe. In der Überlieferungsgeschichte ägyptischer, mesopotamischer und biblischer Texte stellen wir ein erstaunliches Maß an mouvance fest. Texte werden einfach über die Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben: die Erweiterung des Jesaia-Buches durch Deutero- und schließlich Tritojesaia ist ein typisches Beispiel (Steck 1990). Sie erfahren Umstellungen und Einschübe und modernisierende Redaktionen. Hier wäre die ägyptische Lehre des Ptahhotep als Beispiel für viele zu nennen. Die jahrtausendelange Entwicklungsgeschichte des Gilgamesch-Epos von den sumerischen Anfängen bis zum neuassyrischen Zwölftafel-Epos vereint in sich alle Formen der Amplifikation, Akkommodation, Glossierung und Übersetzung. Der Traditionsstrom ist ein lebendiger Prozeß, der ein erhebliches Maß von Mouvance auch unter schriftkulturellen Bedingungen beibehält. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir es auch hier, im Bereich der kulturellen Texte, noch mit einer lediglich schriftgestützten Gedächtniskultur zu tun haben. Diese – im Gegensatz zu den Archivtexten – sind zum Auswendiglernen bestimmt, und für viele von ihnen ist neben der schulischen Ausbildung auch die zeremonielle Rezitation eine übliche Form kom-

munikativer Wiederaufnahme. Mouvance gehört zu den gewissermaßen natürlichen Grundstrukturen der zerdehnten Situation. Und es sind hier gerade die kulturellen Texte, die den stärksten redaktionellen Veränderungen ausgesetzt sind. Denn bei ihnen kommt es ja am meisten darauf an, sie einer veränderten Wirklichkeit anzupassen. Gerade sie müssen ständig fortgeschrieben und akkommodiert werden, weil sie von Generation zu Generation mitgenommen werden müssen in eine sich verändernde Gegenwart. Mouvance ist das Schicksal von Wiedergebrauchstexten, die Form, in der sie fortwährendem Wiedergebrauch angepaßt werden und die typische Verfaßtheit des Traditionsstroms (im Sinne von Oppenheim 1964) in Mesopotamien und Ägypten. Die früheste und verbreitetste Form der Sinnpflege ist die Veränderung des Textes. Sie verbietet sich dort, wo der Wortlaut geheiligt wird und „kein Jota" verändert werden darf. Das ist der Schritt, den wir „Kanonisierung" nennen.

Die Vermeidung von Mouvance und die Pflicht zur wortlautgetreuen Überlieferung ist jedoch nicht erst die Errungenschaft einer entwickelten Schriftkultur. Sie tritt vielmehr schon im Bereich der mündlichen Überlieferung auf, und zwar vornehmlich im Zusammenhang der Überlieferung Heiliger Texte. Unter dem Begriff „Heilige Texte" fasse ich solche sprachlichen Äußerungen zusammen, mit denen sich die Vorstellung einer Gegenwart des Heiligen verbindet. So wie man Heilige Orte als Kontaktzonen mit dem Heiligen erfährt und ausgrenzt, die man nicht ohne weiteres betreten darf („Tritt nicht heran! Zieh deine Schuhe aus, denn der Ort, darauf du stehst, ist heilig!" – Ex. 3.5), so gibt es auch sprachliche Äußerungen, die dazu bestimmt sind, einen Kontakt mit dem Heiligen herzustellen, und die man nicht ohne weiteres in den Mund nehmen darf. Schon ihre Kenntnis vermittelt oft besondere Gottesnähe, wieviel mehr erst ihre Äußerung. Heilige Texte sind Hymnen, Beschwörungen, Zaubersprüche und magische Formeln, Kultrezitationen, auch gewisse Gebete und vieles andere mehr, mit dessen Rezitation sich die Vorstellung magischer Wirkungen oder göttlicher Gegenwart verbindet. Hier versteht es sich von selbst, daß es bei der Überlieferung und Wiederaufnahme der Mitteilung auf wortlautgetreue Genauigkeit ankommt. Diese Texte muß man nicht verstehen, man muß sie nur so genau wie möglich reproduzieren bzw. rezitieren können. Hier ist kein Raum für Improvisation.

Im Licht der Unterscheidung kultureller und heiliger Texte erklärt sich sofort der Unterschied zwischen der mouvance der Heldenepik im homerischen Griechenland, auf dem neuzeitlichen Balkan, im mittelalterlichen Westeuropa auf der einen Seite, und der Wortlauttreue der mündlichen Überlieferung bei den Brahmanen in Indien (den Tradenten der Veden) oder bei den Tradenten der ubwiiru in Rwanda auf der anderen Seite, von denen es heißt: die mit ihrer Bewahrung und wortlautgetreuen Wiederholung beauftragten Funktionäre bildeten die höchsten Würdenträger des Königreiches und die drei vornehmsten unter ihnen, die einzigen, die den Text aller achtzehn Rituale in seiner Gesamtheit kannten, hatten sogar an der Göttlichkeit

des Königtums Anteil. Gedächtnisfehler konnten mit dem Tode bestraft werden (Smith 1970). In diesen und vielen ähnlichen Fällen geht es um Heilige, nicht um kulturelle Texte. Mit der Speicherung Heiliger Texte verbindet sich typischerweise die Pflicht der Geheimhaltung, und mit ihrer wiederaufnehmenden Verlautbarung das Phänomen strengster ritueller Formung und Observanz. Beim Heiligen Text hat die Wiederaufnahme die Struktur performativer Sprechakte. Das zur rechten Zeit am rechten Ort unter Beobachtung der Regeln in der richtigen Weise vom richtigen Sprecher gesprochene Wort, z. B. das „Ja" des Bräutigams, das „im Namen des Volkes" des Richters oder „im Namen des Vaters ..." des Priesters verweisen nicht auf einen Sachverhalt, sondern stellen ihn her. So verbindet sich auch mit dem Heiligen Text die Vorstellung, auf das Heilige nicht bloß zu verweisen, sondern es gewissermaßen herzustellen („Theurgie"). Von daher erklären sich die Exklusivität, Geheimhaltung und Ritualbindung Heiliger Texte. Für kulturelle Texte gilt das alles nicht, jedenfalls nicht in gleichem Maße. Wären sie geheim, und käme es nur auf korrekte Rezitation, nicht auf Sinnverständnis an, wie könnten sie ihre normative und formative Kraft und Verbindlichkeit für die Gesamtgesellschaft ausüben? Für die Wiederaneignung kultureller Texte gilt als oberstes Gebot: „Gib deine Ohren, das Gesagte zu hören, gib dein Herz, es zu verstehen!"[20] Normative und formative Verbindlichkeit ist ohne Sinnverständnis nicht aufrechtzuerhalten. Der Text muß in Lebenspraxis übersetzt werden, wenn anders er diese Lebenspraxis fundieren soll.

Die andere Wurzel wortlautgetreuer Textüberlieferung ist rechtlicher Herkunft. Der berühmten Kanonformel „Füge nichts hinzu, stell nichts um und nimm nichts hinweg" begegnen wir zuerst im Zusammenhang des Boteninstituts, im Umgang mit Maßen und Gewichten, in der Bewahrung von Verträgen und später auch im Zeugeninstitut, wo es um die getreuliche Wiedergabe eines Geschehens geht, also dort, wo absolute Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit im juristischen Sinne gefordert wird.[21] Der entscheidende Umschlag geschieht dort, wo diese Tugend auf den Umgang mit Texten und damit *vom Sachverhalt zum Sprachverhalt* übertragen wird, um die der zerdehnten Situation inhärente Tendenz zur akkommodierenden Variation unter Kontrolle zu bekommen. Der früheste Beleg hierfür findet sich bereits in einem babylonischen Kolophon (Fishbane 1972). Der Grundsatz stammt also aus der babylonischen Schriftkultur. Der locus classicus findet sich aber in der Bibel, im Deuteronomium (4.2; 13.1). Zwar geht es auch hier um ein Vertragswerk, das in seiner integralen Textgestalt nicht nur bewahrt, sondern auch praktiziert werden will. Aber der Akzent verlagert sich deutlich vom Sachverhalt zum Sprachverhalt. Im Hinblick auf diese beiden Wurzeln der Wortlautbindung erweist sich die Kanonformel als eine doppelte Sicherung der zerdehnten Si-

---

[20] Lehre des Amenemope, pBM 10474, III, S. 9–10, Grumach 1972, 25.

[21] Zur Typologie der „Kanonformel" vgl. A. Assmann 1989, S. 242–245; J. Assmann 1992, S. 103 ff.

tuation: eine *rechtsförmige* Sicherung nach dem Modell eines Vertrages[22] und eine *sakrale* Sicherung nach dem Modell des Ritus. Der Kopist hat mit der Zuverlässigkeit des Beamten und mit der religiösen Wachsamkeit und Aufmerksamkeit des Priesters vorzugehen.

Durch die Kanonisierung werden kulturelle Texte wie heilige Texte behandelt. Damit entsteht eine Spannung, denn hier werden zwei Gegensätze miteinander verknüpft. Der Heilige Text unterliegt strengsten Zugänglichkeitsbeschränkungen und Reinheitsgeboten, der kulturelle Text dagegen dringt auf normative und formative Allgemeinverbindlichkeit. Er will von allen gekannt und beherzigt werden. Damit ist ein Konflikt vorprogrammiert, für den die Kanonkulturen verschiedene Lösungen gefunden haben. Die einen dehnen die priesterlichen Reinheitsvorschriften auf das ganze Volk aus (Judentum), die anderen errichten eine hierarchisch gestufte Institution, die zugleich den heiligen Text bewahrt und seine normativen und formativen Impulse dem Volk vermittelt (katholisches Christentum). Ein dritter Weg besteht in der entschlossenen Desakralisierung des Textes, um ihn als kulturellen Text allen zugänglich zu machen (protestantisches Christentum). Allen Lösungen gemeinsam ist aber die Verpflichtung zur verstehenden „Beherzigung". Anders als der Heilige Text, der sich in der Rezitation verwirklicht, aber genau wie der kulturelle Text will der Kanonische Text beherzigt und in Lebenspraxis umgesetzt werden. Er ist keine Zauberformel, deren Kenntnis und Rezitation Gottesnähe bewirken, obwohl er auch in diesem Sinne benutzt werden kann. Viel entscheidender ist sein identitätsstiftender Anspruch, dessen Beherzigung und Befolgung Zugehörigkeit bewirkt: zur Gruppe der Juden, der Christen, der Muslim, der Sikh, der Buddhisten, Jainisten usw.

Die Urszene dieser intrinsischen Verknüpfung von Kanonisierung und Interpretation wird uns im 8. Kapitel des Nehemia-Buches sinnfällig vor Augen geführt. Dort wird berichtet, wie Esra und seine Helfer während der sieben Tage des Laubhüttenfests dem Volk am Wassertor von Jerusalem die gesamte Thora vorlasen: „Und Esra schlug das Buch vor den Augen des ganzen Volkes auf [...], und als er es aufschlug, erhob sich das ganze Volk. [...] So las man denn aus dem Buche des Gesetzes Abschnitt für Abschnitt und erläuterte es, so daß die Leute auf die Vorlesung achthatten" (Neh 8,5; 8). Heiliger Text und Gesetzbuch sind hier zum ersten Mal eins geworden. „Zum ersten Mal in der Geschichte", schreibt der jüdische Historiker J. H. Yerushalmi, „hört ein heiliger Text auf, das exklusive Gut der Priester zu sein und wird Gemeinbesitz des Volkes. Hier haben wir die Geburtsstunde der Schrift und zugleich die Geburtsstunde der Exegese." (Yerushalimi 1988, S. 15) Kanonisierung, Vorlesung und Erläuterung gehen zusammen und bilden die drei Säulen einer neuen Verfassung der zerdehnten Situation. Damit wird das

[22] Vgl. oben S. 11 mit Anm. 5.

konnektive Prinzip der Kultur von Grund auf verändert und von ritueller Kohärenz auf textuelle Kohärenz umgestellt.

In der Welt der rituellen Kohärenz strukturieren die kulturellen Texte die Wirklichkeit, indem sie im Rhythmus der Feste und Riten in der Gruppe kommuniziert werden. In der Welt der textuellen Kohärenz kommt es zu einer ganz anderen Form des Lebens mit Texten. Da die Texte nicht in lebende Gedächtnisse, sondern in dingliche Schriftwerke ausgelagert sind, nimmt die Form ihrer Latenz im Zustand der Speicherung und Präsenz im Akt der kommunikativen Wiederaufnahme eine andere Struktur an. Sie ist nun nicht mehr temporalisiert und durch den Rhythmus von Fest und Alltag skandiert, sondern funktional differenziert in Vordergrund und Hintergrund oder, in der von A. Assmann vorgeschlagenen Terminologie, in Funktions- und Speichergedächtnis.[23] Die Überführung der kulturellen Texte von Latenz in Präsenz, die Wiederaneignung der ausgelagerten Bestände im kommunikativen Prozeß, vollzieht sich vornehmlich in der Form der Auslegung, der interpretativen Bemühung um den Sinn. Es sind ja – um dies noch einmal zu betonen – nicht die Texte, die ausgelagert werden, sondern Ensembles sprachlicher Zeichen, die erst im Akt des wiederaufnehmenden Rückgriffs immer wieder zu Texten gemacht werden müssen. Die Wiederaufnahme mündlich tradierter Texte vollzieht sich im diskontinuierlichen Modus der rituellen Wiederholung, die Wiederaneignung schriftlich tradierter Texte tendiert zum kontinuierlichen Modus der um Sinn und Wortlaut zugleich bemühten Arbeit am Text.

Der Kommentar ist eine besondere Form solcher Textarbeit. Seine Besonderheit besteht darin, nicht in und mit dem Text zu reden, sondern sich als ein Text eigenen, wenn auch minderen Ranges, neben bzw. unter den Text zu stellen. Er ist ein Text, der über einen anderen Text handelt, und in diesem Sinne ein Metatext. Er ist ein Text, der wegweisend und begleitend neben einen anderen tritt, also ein Paratext (A. Goldberg). Viele Bedingungen müssen zusammenkommen, damit es zur Entstehung von Kommentaren in diesem prägnanten Sinne kommt. Drei besonders typische möchte ich abschließend hervorheben.

a) Schließung

Jede Überlieferung enthält in sich schon ein exegetisches Moment. Indem sie einen Text hinüberholt von einer Gegenwart in die andere muß sie ihn den veränderten Verstehensbedingungen anpassen. Dies geschieht in der Form eines Kommentierens, das sich in den Text hineinschreibt und auf diese Weise den Text fortschreibt und kontinuiert. Man könnte dies einem Vorschlag von A. Assmann folgend den „kontinuierenden Kommentar" nennen, im Unter-

[23] A. Assmann, in: A. und J. Assmann (1990).

schied zum diskontinuierenden Kommentar, der den Text, indem er ihn kommentiert, in die Distanz einer unveränderbaren Vergangenheit rückt.[24]

Der Schritt zum echten Kommentar wird dort vollzogen, wo – in irgendeinem Sinne – ein Schlußstrich unter das Produzieren von Texten gezogen wird und sich das Bewußtsein einstellt, daß in den „Großen Texten" alles Sagbare gesagt und alles Wißbare aufbewahrt ist, so daß sich die Kultur nun im Späthorizont eines *posthistoire* auf die Auslegung der Großen Texte beschränken muß, um die Verbindung mit Weisheit und Wahrheit nicht abreißen zu lassen. Dieser Schlußstrich manifestiert sich in verschiedenen Schriftkulturen und auf ganz verschiedene Weise. Für die Alexandriner wird Homer zum Buch der Bücher und die Klassiker zu unerreichbaren Vorbildern[25], für die chinesischen Gelehrten steht alles Wißbare in den Klassikern, angesichts von deren notorischer Dunkelheit aber alles Verstehen Stückwerk bleibt (R. Wagner)[26], für Averroes hat Aristoteles den Horizont des Wissens ein für allemal abgeschritten (G. Schoeler) – Sinnfiguren, die auf Alexandre Kojève vorausweisen, der den Begriff des *posthistoire* geprägt hat, weil er in Hegel die Geschichte des Denkens an ihrem absoluten Ende angelangt und das einzig denkbare Programm einer zukünftigen Philosophie nur noch in der Hegel-Exegese sehen konnte.[27] Die Juden sprechen vom „Ende der Prophetie"[28] und definieren damit die Grenze des hebräischen Kanons (Steck 1990), die Muslime sprechen von der „Schließung des Tores" der eigenen Urteilsfindung – „im engeren Sinne auf dem Gebiet des Rechts, im weiteren auch auf anderen Feldern geistiger Tätigkeit" (Nagel 1988, S. 9).

Dieses klare Bild wird allerdings bei näherem Hinsehen erheblich verschoben. „Im rabbinischen Judentum gibt es keine Kommentare" (P. Schäfer). Es gibt hier deshalb keinen Kommentar, weil das Tor der Offenbarung nicht geschlossen ist. Das Ende der Prophetie bedeutet den Anfang der inspirierten Deutung. Sie ist deshalb nicht Kommentar, weil sie nicht über den Text, sondern im und mit dem Text redet. Der Text ist stillgestellt, ein Schlußstrich ist gezogen, und er enthält die ganze Welt, die nach seiner Vor-Schrift geschaffen ist. Aber er ist als bloße Schrift trotzdem defizitär, ja unverständlich und

---

[24] A. Assmann verweist als Beispiel für einen kontinuierenden Kommentar auf U. Geitners Bemerkungen zu A. F. Müllers deutscher Ausgabe von B. Gracians *Handorakel*: „weit entfernt, philologische Kommentare zu einem der Vergangenheit überantworteten Zeugnis zu liefern, stellen Müllers Anmerkungen den Versuch dar, das ‚Oracul, welches man mit sich führen, und stets bey der hand haben kan', mit Hilfe der von ihm eingefügten Kommentare zu ‚übersetzen' in eine Situation, in welcher von der Nützlichkeit der Gracian'schen Kunstregeln der Klugheit fast 100 Jahre nach ihrem erstmaligen Erscheinen nach wie vor ausgegangen werden kann" (Geitner 1992, S. 10 f.).

[25] Vgl. die Beiträge von U. Hölscher und E. A. Schmidt in: A. und J. Assmann (Hrsg.) 1987.

[26] Vgl. zur Dunkelheit des Konfuzius R. G. Wagner, in: A. Assmann (Hrsg.) (1991), S. 455–464.

[27] Zu A. Kojève vgl. L. Niethammer/D. van Laak (1989), S. 74–82.

[28] Zum Beispiel Josephus Flavius, *Contra Apionem* I § 41.

kann nur mit einem Verstehen zusammen vollständig werden, das sich ebenfalls, in ungebrochener Tradentenkette, vom Sinai herleitet und sich in Gestalt von Midrasch und Talmud in die Jahrtausende entfaltet. Erst wenn auch hier ein Schlußstrich gezogen wird, im Mittelalter, kommt es zu echten Kommentaren.

b) Semantische Verschiebung

Texte werden gelesen und verstanden im Rahmen geltender Wertsysteme und Plausibilitätsstrukturen, die meist als „tacit dimension" im Sinne von M. Polanyi implizit sind.[29] Sie fundieren eine „Erstlesung" (primary reading), die aller expliziten Deutung vorausliegt. Verschiebungen dieser Semantik provozieren neue Auslegungen und erklären die Plausibilität scheinbar abwegiger Interpretationen. A. Agus hat das am Beispiel jener Verschiebung aufgezeigt, die die jüdischen Hoffnungen auf eine nationale Erneuerung in die Hoffnung auf individuelle Auferstehung transformierte. Dieser neue Auferstehungsglaube leitet im Sinne einer Ur- oder Tiefenlesung die expliziten *midraschim* der Rabbiner. So wird verständlich, wieso ein Rabbiner wie Joshua ben Ḥananiah (2. Jahrhundert n. Chr.) den Vers Dtn 31.16 als Beleg für die Auferstehung der Toten heranziehen konnte, wo es heißt: „Siehe, Du wirst Dich zu deinen Vätern niederlegen und (dieses Volk) wird sich erheben", indem er ihn zu: „Du wirst dich [...] niederlegen und wirst dich erheben" verdrehte. Ähnliche Verschiebungen der kulturellen Semantik (die Umdeutung der Götterwelt vom polytheistischen Kosmotheismus zum symbolischen Mono- oder Pantheismus) führen in Indien zu komplexeren Auslegungsformen. Hierher gehört vor allem auch die hellenistische, jüdische und christliche Allegorese. Semantische Verschiebungen erzeugen „interpretative Distanz" (A. J. Minnis), Spannungen im kulturellen Wertsystem. Der Text braucht den Kommentar, damit er sagt, was von ihm erwartet wird. Wenn sich der Wandel der kulturellen Semantik nicht in Form tiefenstruktureller Verschiebungen, sondern expliziter, revolutionärer Ersetzungen vollzieht, kommt es zur Bücherverbrennung, zur *häretischen Relecture* (H. J. Lüsebrink).

c) Hodegetik und Hermeneutik

Der Kommentar scheint überall im Rahmen institutionalisierter Lektüretraditionen verankert. Von allen frühen Leseformen gilt, daß der Leser mit dem Text nicht allein ist. Zur schriftlichen Kommunikation gehören nicht zwei, sondern drei. Vom Leser wird verlangt, daß er den Text *lernt,* wozu ihm die Schrift als Hilfsmittel und Gedächtnisstütze dient; das *Verstehen* des Textes aber vollzieht sich nicht lesend, sondern im Gespräch mit einem Lehrer. Diese Form der mündlichen, unterweisenden Textauslegung wollen wir Hodegetik

[29] Polanyi 1985, vgl. auch Ritschl 1985; W. Huber, Th. Sundermeier (Hrsg.) 1990.

nennen.[30] Der Begriff stammt aus der Apostelgeschichte. Der Apostel Philippus begegnet dem „Kämmerer aus Äthiopien" und hört, wie dieser auf seinem Reisewagen den Propheten Jesaja liest. Seine Frage „Verstehest du auch, was du liesest?" erscheint diesem als die Zumutung von etwas ganz Undenkbarem: „Wie kann ich, wenn mir niemand den Weg weist?" *(hodegesei me)* (Apg 8, 26 ff.) Typische Formen solcher Hodegetik sind die Lehrdisputation in Indien und die islamische Madrasa, wo der Schüler den Text liest oder auswendig hersagt und der Lehrer den Kommentar dazu abgibt. Erklärungen berühmter Lehrer werden dann im Lauf der Zeit ihrerseits kodifiziert (schriftlich oder memorativ) und vom Schüler zusammen mit dem Text rezitiert: dann spricht der Lehrer einen Sub-kommentar (vgl. den Beitrag von G. Schoeler). Das kann sich mehrfach wiederholen. Auch im jüdischen Lehrhaus gehören Lernen, Lehren und Lesen zusammen. Kloster, städtisches Bürgertum, Hof und schließlich Buchdruck führen dann zur Ausbildung anderer, nicht-konstellativer bzw. „einsamer" Lese-Situationen und entsprechender Kommentarformen über die (wohl überall ursprüngliche) Lehrsituation hinaus. So kommt es zur Entstehung von Hermeneutik als einer Kunst des Lesens, die es versteht, im Ensemble graphischer Zeichen nicht nur die Sprach-, sondern auch die Sinngestalt des Textes aufzunehmen.

Schließung, Verschiebung und Hermeneutik entsprechen den drei Dimensionen sprachlichen Handelns: Syntax, Semantik und Pragmatik. Der überlieferte Zeichenbestand wird nach Umfang und Anordnung festgelegt (Syntax). Verschiebungen der kulturellen Semantik bringen diesen überlieferten Zeichenbestand in wachsende Distanz zur bewohnten Sinnwelt und führen zur Institution einer überbrückenden Zwischenwelt, der Sinnpflege (Semantik). Die Praxis solcher sinnpflegerischen Vermittlung hängt von den Institutionen ab, in deren Rahmen die kanonisierten kulturellen Texte kommuniziert werden. Der Kommentar entsteht als schriftliche Kodifizierung der zunächst mündlich gegebenen Erläuterungen im Übergang zum einsamen Lesen (Pragmatik).

Literatur

Assmann, A. (1980), *Die Legitimität der Fiktion,* München.

Assmann, A. (1989), „Fiktion als Differenz", in: *Poetica* 21, S. 239–260.

Assmann, A. (Hrsg.) (1991), *Weisheit.* Archäologie der literarischen Kommunikation II, München.

Assmann, A. und J. (1990), Das Gestern im Heute. Medien und Soziales Gedächtnis. Funkkolleg *Medien und Kommunikation. Konstruktionen von Wirklichkeit,* Studieneinheit 11, Studienbrief 5, Weinheim und Basel, S. 41–82.

[30] Vgl. hierzu A. Assmann, „Im Dickicht der Zeichen. Drei Auswege: Hodegetik, Hermeneutik und Dekonstruktion", *Frankfurter Rundschau* 233, 8. 10. 1991, S. 26.

Assmann, A. und J. (1990a), „Schrift – Kognition – Evolution. E. A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation", in: E. A. Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution,* Weinheim, S. 1–36.

Assmann, A. und J. (Hrsg.) (1987), *Kanon und Zensur,* Archäologie der literarischen Kommunikation II, München.

Assmann, A. und J./C. Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis.* Archäologie der literarischen Kommunikation I, München.

Assmann, J. (1992), Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

Assmann, J. (im Druck), „Cosmotheistic Hermeneutics: Interpretation in Ancient Egypt", in: S. Budick/W. Iser (Hrsg.), *Institutions of Interpretation,* Jerusalem.

Ehlich, K. (1983), „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung", in: A. und J. Assmann/Chr. Hardmeier (1983), S. 24–43.

Elman, Y. (1965), „Authoritative Oral Traditions in Neo-Assyrian Scribal Circles", in: *JANESCU* 7, S. 19–32.

Finkelstein, J. J. (1961), „Amisaduga's Edici and the Babylonian ‚Law Codes'", in *JCS* 15, S. 91–104.

Fischer, H. G. (1976), „‚Milk in everything cooked' (Sinuhe B 91–92)", in: *Varia, Egyptian Studies* I, New York, S. 97–100.

Fishbane, M. (1972), „Varia Deuteronomica", in: ZAW 84, S. 349–352.

Fishbane, M. (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford.

Geitner, U. (1992), *Die Sprache als Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jh.,* Communicatio 1, Tübingen.

Grumach, I. (1972), *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope,* München, S. 25.

Hartmann, P. (1968), „Zum Begriff des sprachlichen Zeichens", in: *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 21, S. 205–222.

Huber, W./Th. Sundermeier (Hrsg.) (1990), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns,* München.

Känel, F. von (1984), *Les prètres ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket,* Paris.

Keel, O. (1980), *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter,* OBO 33, Fribourg.

Kippenberg, H. G. (1991), *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft,* Frankfurt a. M.

Kraus, F. R. (1958), *Ein Edikt des Königs Ammi-Saduga von Babylon,* Leiden.

Mathieu-Castellani, G./M. Plaisance (Hrsg.) (1988), *Les commentaires et la naissance de la critique littéraire,* Paris.

Meier, G. (1937–1939), „Kommentare aus dem Archiv der Tempelschule in Assur", *AfO* 12, S. 237–240.

Meier, G. (1942), „Ein Kommentar zur Selbstprädikation des Gottes Marduk aus Assur", in *ZA* NF 13, S. 241–246.

Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Traditionalismus im 11. Jh.,* München.

Niethammer, L./D. van Laak (1989), *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?,* Reinbek.

Oppenheim, L. (1964), *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago.

Pfeiffer, R. (1978), *Geschichte der Klassischen Philologie I. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*. München.

Pfeiffer, R. (1982), *Die Klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*, München.

Polanyi, M. (1985), *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M.

Pury, A. de/Römer, Th. (1989), „Memoire et catechisme dans l'Ancien Testament", in: *Histoire et conscience historique* (CCEPOA 5), S. 81–92.

Quaegebeur, J. (1985), „On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartummim", in: *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem, S. 162–172.

Quaegebeur, J. (1987), „La designation (P3)Ḥry-tp: PHRITOB", in: Osing, J./Dreyer, G. (Hrsg.), *Form und Maß*, Festschrift Fecht, Wiesbaden, S. 368–394.

Ritschl, D. (1985), „Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome", in: Heidelb. Jb. 29, S. 35–49.

Schmidt, E. A. (1987), „Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur", in: A. und J. Assmann (1987), 246–258.

Smith, P. (1970), „La lance d'une jeune fille (mythe et poesie au Rwanda)", in: *Echanges et communications. Mélanges Cl. Lévi-Strauss*, II, Den Haag/Paris, S. 1381–1408.

Steck, O. H. (1991), *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen.

Stierle, K. (1988), „Les lieux du commentaire", in: Mathieu-Castellani, G./M. Plaisance (1988), S. 19–30.

Thienemann, F. (1979), *Jüdisches Fest und jüdischer Brauch*, Nachdruck der 2. Aufl. (1967), zuerst 1937, Königstein/Ts.

Yerushalmi, Y. H. (1988), „Réflexions sur l'oubli", in: *Usages de l'oubli. Colloque des Royaumont*, Paris, S. 7–21.

Zumthor, P. (1983), *Introduction à la poésie orale*, Paris.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Schmidt, H. A. [illegible]

Smith, P. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Burkhard Gladigow

Der Kommentar als Hypothek des Textes

Systematische Erwägungen und historische Analysen

> Le Paradis était l'endroit où l'on savait tout mais où l'on expliquait rien.
> L'univers d'avant le péché, d'avant le commentaire ...
>
> E. M. Cioran

1 Bezugsrahmen und Gegenstand

Die unterschiedlichen Funktionen von Kommentaren und die noch weiter auseinanderliegenden Intentionen der Kommentatoren lassen sich am ehesten auf der Ebene eines Kontrollinteresses, eines Eingriffs in das Verhältnis von Text und Leser oder Text und Hörer, miteinander in Verbindung bringen. Das Selbstverständnis von Kommentatoren scheint im allgemeinen dadurch bestimmt zu sein, daß sie den Anspruch erheben, den Sinn, den wahren und eigentlichen Sinn des Textes, einem durch sprachliche, soziale oder historische Distanz[1] am Verständnis gehinderten Publikum erkennbar zu machen. Demgegenüber leistet es das Institut ‚Kommentar' als ein Produkt von Spezialisten, Texte als verbindlich, kanonisch zu erhalten, deren ‚historischer' Sinn obsolet geworden zu sein scheint, – oder deren ‚traditionelle' Interpretation den Sinn (angeblich) nicht mehr trifft. Da die Urteile über den Sinn eines Textes unterschiedliche Interessenlagen und Applikationsbereiche spiegeln, sind Konkurrenzen von Kommentaren und Kommentierungstechniken der Regelfall. Kommentare können unter besonderen Bedingungen ein Medium sein, über das sich ‚textual communities'[2] aus ihrer sozialen Umwelt abheben, Gruppierungen, die sich über ein besonderes Verständnis eines kanonischen Textes[3] definieren.

Das besondere Verpflichtungsverhältnis gegenüber Kommentierung und

---

[1] Insoweit ist es nicht nur die ‚zerdehnte Situation', die Kommentierungen erfordert, sondern auch eine synchrone Ungleichverteilung von Verständnismöglichkeiten; zum Modell der zerdehnten Situation K. Ehlich, Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: A. und J. Assmann/Chr. Hardmeier (Hrsg.), Schrift und Gedächtnis, München 1983, S. 24–34.

[2] Vgl. B. Stock, The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries, Princeton 1983, S. 88–240.

[3] Zur Definition des Kanonischen Textes J. Assmann, in: A. und J. Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur, München 1987, S. 12 ff.

Text wird im allgemeinen auch durch eine formale Autorisierung des Primärtextes[4] begründet: Er basiert auf Verbalinspiration, ist präexistent, wurde auf wunderbare Weise gefunden oder ist einfach uralt. Daraus resultiert, daß in den Text nicht eingegriffen werden, er nicht einmal erweitert werden darf, daß er ‚festgestellt' und verbindlich ist. Um so konsequenter greift dafür der Kommentar in ‚die zweite Variable', das Verhältnis von Text und Leser oder Hörer, ein.

Der Kommentar ist in dieser Konstruktion, so mein Vorschlag einer Differenzierung, eine Fixierung und Publikationsform von Interpretationen nach bestimmten, meist pragmatisch bedingten Regeln: Etwa, daß der Kommentar zu einem bestimmten und im Prinzip bekannten Text Kommentar ist, in der Reihung seiner Erklärungen dem Aufbau des Primärtextes folgt, in der Regel von einem anderen Autor als der Primärtext stammt – um nur einige Kriterien zu nennen. Mit dieser mehr formalen Bestimmung des Kommentars müßte in einem weiteren Anlauf eine wissenssoziologische korreliert werden: Der Kommentar greift mit einem grundsätzlich erkennbaren Kontrollinteresse in das Verhältnis von Text und Leser, von Corpus und Applikation ein *und kodifiziert auch diesen Kontrollvorgang*. In einer idealtypischen Aufgliederung kann man für die Umsetzung dieses Prozesses mindestens drei Stufen erkennen: Das angesprochene ‚Kontrollinteresse' richtet sich typischerweise auf Texte, die zur Herstellung kollektiver Verbindlichkeiten dienen (also eine Form kanonischer Texte) (1), der Kontrollmechanismus wird in der Form des (tradierten, publizierten) Kommentars offengelegt (2) und damit selber einer Überprüfbarkeit auf Konsistenz oder Konformität anheimgegeben (3). Kurz gesagt, auch der Kommentar kann kanonisch werden, einer Zensur unterliegen, in dem Sinne, daß andere Möglichkeiten des Interpretierens ausgeschlossen werden sollen. In der Funktion, Verständnis oder Applikation eines Textes zu normieren, ist die Interpretation – wie schon Nietzsche gesehen hat[5] – ein Instrument von Herrschaft. Der staatliche Umgang mit Orakelsammlungen oder Kultsatzungen ist für das Kontrollinteresse an normativen Texten ein gutes Beispiel, und so sollen diese Prozesse und Mechanismen im folgenden an griechischen und besonders römischen Beispielen analysiert werden.

Es könnte freilich scheinen, als ob mit den vorangegangenen Überlegungen das Institut ‚Kommentar' allzu einseitig im Rahmen von Professionalität und Öffentlichkeit angesiedelt würde. Interpretieren als eine Form individueller Aneignung von Texten bis hin zu der Form, daß man seine *notae* in seinen Text einträgt, *ist* in der Tat nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen; es *wird* Gegenstand, wenn dieser Text samt den *notae* zum Abschreiben weitergegeben wird, ein Vorgang, der bis zur Erfindung des Buchdrucks eine Form von Tradition des Interpretierens vorgegeben hat. Auch diese weiter-

---

[4] Zu Modellen und Kontext J. Leipoldt, Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 44, 1952/3, S. 118–145.

[5] Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, F. Nietzsche Werke, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 3, S. 489.

gegebenen *notae* greifen dann, wie die kanonischen Kommentare, in den fremden Lese- und Verständnisvorgang ein: Dies ist, wenn ich recht sehe, einer der zentralen gemeinsamen Punkte dieses Bandes. Susan Sontags Schlachtruf „Against Interpretation" kann so etwas wie den negativen Bezugsrahmen der gemeinsamen Fragestellung abgeben: Wenn man nicht in das Verhältnis Text–Leser/Hörer eingreift – was passiert dann? Kann sich eine Kultur solche Zurückhaltung ‚leisten', – für alle Texte?

2 Kommentar und Lexikographie

Die Griechen zumindest haben sich das nicht ‚geleistet': Kleinformen und Kurzformen des Kommentars in der Form von Glossen lassen sich in der griechischen Welt mindestens seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert nachweisen, also jenem Jahrhundert, für das man mit guten Gründen auch die Entstehung einer ‚Buchkultur'[6] ansetzt. Der Primärtext, der hier glossiert und mit Scholien versehen wird[7], ist natürlich Homer, der Ort, an dem dies geschieht, der Schulunterricht in Athen. Im umgangssprachlichen Attisch – und damit den Schülern – unbekannte Wörter Homers werden als Glossen übersetzt und erläutert. Von der späteren und aus dieser Schulpraxis hervorgehenden Lexikographie unterscheidet sich dieser Typ der schriftlich niedergelegten Kommentierung – nebem dem durch die Sophistik erwachten Interesse an Sprache allgemein[8] – durch die auf den Primärtext bezogene Anordnung der Glossen. Sie folgten mit hoher Wahrscheinlichkeit den zu deutenden homerischen Gesängen; die Lexika des Hellenismus entfernen sich hier nicht nur formal von dem Bezugstext und sind nach Sachgruppen oder alphabetisch geordnet. Die Worterklärungen des Schulbetriebs gehen dann nicht nur in die hellenistischen Lexika ein, sondern auch in die sogenannten D(idymos)-Scholien, damit wieder in die Tradition der Homer-Scholien, und finden sich spätestens im Mittelalter, nach vielfachen Redaktionen und Kompilationen, am Rande eines Homer-Codex wieder.

Eine andere Tradierungsweise, die nun den erheblich gestiegenen Anforderungen der alexandrinischen Philologen genügen muß, faßt die erweiterten Scholien zu Hypomnemata, fortlaufenden Kommentaren, zusammen und überliefert sie zunächst grundsätzlich als selbständige Bücher.[9] Aber auch der

[6] Dazu E. A. Havelock, The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences, Princeton 1982; R. Johne, Zur Entstehung einer „Buchkultur" in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. u. Z., in: Philologus 135, 1991, S. 45–54.

[7] Überblick bei L. Cohn, Griechische Lexikographie, in: Brugmann, Griechische Grammatik, Handbuch der Altertumswissenschaft II 1 (1913), S. 679 ff.

[8] Das Interesse an Dialektglossen läßt sich bis auf die Sophisten zurückführen, vgl. K. Latte, Glossographica, Philologus 80, 1925, S. 136–175 (jetzt auch in: ders., Kleine Schriften, S. 631–666).

[9] Dazu R. Pfeiffer, Geschichte der klassischen Philologie, Hamburg 1970, S. 268.

Inhalt der Hypomnemata findet sich später, meist in verkürzter Form, zusammen mit anderen konkurrierenden Kommentaren an den Rändern der mittelalterlichen Homerkodizes in Randkatenen oder Scholienkränzen wieder. Kommentar und Text haben hier also zunächst eine deutlich unterscheidbare ‚Textgeschichte', die Tradition des Kommentierens (und des Kommentars) holt aber unter den besonderen Bedingungen von Mittelalter und Renaissance die Primär-Texte gewissermaßen wieder ein.

Das antike Buchwesen hat in den Papyrus-Rollen den Scholien im Abstand der Kolumnen untereinander und zum oberen Rand nur einen begrenzten Raum zugestanden. Der Platzverbrauch für den Rand war natürlich vor allem eine Geldfrage; teure Buchrollen konnten durchaus breite Ränder besitzen, die dann zugleich die Columnen von oben und unten, aber auch den ganzen Text an Anfang und Ende vor Beschädigung und Verlust schützten. Eine solche aufwendige Form des ‚Layouts' hat wohl schon früh zu kurzen Rand- oder Interlinearscholien, die Erläuterungen und Textvarianten angeben können, eingeladen. Ausgedehnte Randkommentare rund um den Text setzen vor allem mit der byzantinischen Zeit ein, begleiten die Umschrift der antiken Texte in die Minuskelschrift; Photios (ca. 820–891) ist hier eine der Schlüsselfiguren. Doch gibt es auch schon früher Beispiele von Codices, die umfassende Randkommentare besitzen.[10] Die feste Verbindung von Text und ausführlichem Kommentar oder gar Kommentaren gehört aber in jedem Fall zum Codex[11], nicht zur Rolle.

3 Lesen, Kommentieren, Meditieren

Der frühe und unmittelbare Verwendungszusammenhang des Kommentars steht in der Zeit vor dem Einfluß der alexandrinischen Philologie, nach ihrem Auftreten über weite Strecken auch gegen sie, im Kontext von Lernen, Kontrolle des Lernens und – Meditation. Das wortweise Betrachten eines Spruchs oder Textes, sein Memorieren und Vergegenwärtigen überträgt eine elementare antike Schultechnik, die Paid-agogik in den Rahmen einer Psych-agogik; Paul Rabbow[12] hat dies im Anschluß an Reitzenstein gezeigt. Die Problematik des Übergangs zwischen extensivem Interpretieren einzelner Wörter eines Textes und einer Meditationspraxis wird an Senecas interpretatorischen Alternativen zu einem Vergilvers deutlich; die programmatische Differenzierung *quae philosophia fuit, facta philologia est* grenzt die Möglichkeiten plakativ gegen die ‚bloße Philologie' ab. Vergils *‚fugit inreparabile tempus'* Georgica III 284 wird von Seneca zunächst formal durchaus in philologischer Manier analysiert. Es werden die Verben der Bewegung zusammengestellt, die Vergil in

[10] So der Papyrus-Codex Callimachus vol. II, p. XXVII 3.

[11] Zu den Rahmenbedingungen T. C. Skeat, The Birth of the Codex, Oxford 1983.

[12] P. Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954.

Verbindung mit *tempus* verwendet[13], ihre Äquivalente *currere concitatissme, rapi, praetervolare* als Wortfeld aufgebaut und daran anschließend erörtert, was es bedeutet, daß der beste Tag im Leben eines Menschen immer als erster fliehe: *optima quaeque dies [...] prima fugit.* Der Vers des Dichters

optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit

soll aber, und dies geht über die Ziele einer ‚philologischen' Interpretation hinaus, ‚in der Seele haften' und wie ein Orakel gelten: *tamquam missum oraculo placeat.* Daran schließt sich nun eine weitere intensive Interpretation[14] an: *Quare optima? Quia quod restat, incertum est. Quare optima? quia iuvenes possumus discere [...] quia hoc tempus idoneum est laboribus.*[15] Die Installation des Verses als Orakelwort darf, wie schon betont, nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Interpretationstechnik, die Seneca anwendet, mit Elementen der hellenistischen Dichterinterpretation arbeitet. Trotzdem versucht Seneca, sich mit seiner Exegese von ‚Philologie' und gar ‚Grammatik', für deren unterschiedliche Erkenntnisinteressen er Beispiele bringt, so weit wie möglich freizuhalten und philosophische Einsicht (Weisheit) zu erzeugen[16]: *non ut verba prisca aut ficta captemus* (das tut der Grammatiker) *et translationes improbas figurasque dicendi* (unerlaubte Metaphern und Redefiguren, dies unterzieht der Philologus einer Kritik) *sed ut profutura praecepta et magnificas voces* ..., sondern um dienliche Regeln und Maximen zu gewinnen, die sich schnell verwirklichen lassen, wird der Text kommentiert.

4 Lesen und Lesemysterien

Daß ein lautes Lesen literarischer Texte in der Antike zwar vorherrschte, aber nicht ausschließlich praktiziert wurde, ist das Ergebnis einer längeren kontroversen Diskussion.[17] Texte von besonderer Bedeutung, seien es Briefe oder Orakel, aber auch Texte, die den Leser in besonderer Weise ‚anrührten'[18], scheint man durchaus auch schweigend gelesen zu haben. Die Rolle des Kommentars, der zusätzlich zum Primärtext mitgelesen werden mußte – und nicht

[13] Verg. georg. III 284, Sen. ep. mor. 108, 24–26.

[14] Zu den Warum-Fragen P. Rabbow, Seelenführung, S. 352 f.

[15] Sen. ep. mor. 108, 24 f. Zur allgemeineren Einordnung P. Rabbow, Seelenführung, S. 219 ff.

[16] Sen. ep. mor. 108, 35. C. 23 die programmatische Differenzierung und Distanzierung von der Philologie.

[17] J. Balogh, Voces Paginarum, in: Philologus 82, 1927, S. 84–109, 202–240; G. L. Hendrickson, Ancient Reading, in: Classical Journal 25, 1929, S. 182–196; W. P. Clark, Ancient Reading, in: Classical Journal 26, 1931, S. 698–700; B. M. W. Knox, Silent Reading in Antiquity, in: Greek Roman and Byzantine Studies 9, 1968, S. 421–435.

[18] Zu dieser Zuordnung B. Knox (wie Anm. 17), S. 422 ff.; daß auch professionelle Vielleser wahrscheinlich leise lasen, um schneller lesen zu können (Knox a. a. O., S. 421 f.), führt in einen anderen Kontext.

nur einmal gelesen wurde –, kompliziert die Alternative von lautem und leisem Lesen um eine weitere, bisher nicht diskutierte Komponente: Denkbar wäre, daß man den eigentlichen Text laut las, den Kommentar aber leise. Wie man auch die Präferenzen setzt, der Typ des ‚einsamen Lesers'[19], der sich intensiv mit einem Text auseinandersetzt, ihn für sich ausdeutet, bekommt durch das feste Institut ‚Kommentar' neue Qualitäten. Seneca benutzt an der oben angesprochenen Stelle die traditionellen Interpretationstechniken, um dem erstrebten *inhaerere animo* des Dichterverses näherzukommen.

Die Schulsituation mit Lesen, Memorieren und Interpretieren von dem Kinde unverständlichen Wörtern und Abschnitten kann, unter anderen Rahmenbedingungen als der von Seneca gewählten stoischen Philosophie, grundsätzlich aber vergleichbar, in eine kultische Situation überführt werden. Der Interpret als Mystagoge trägt in den antiken Mysterienkulten, die das Verlesen von Texten als Teil der Einweihung kennen, eine Rolle oder Tafel in der Hand. Es ist zu vermuten, daß in einigen Mysterien zur Lesung des Textes auch seine Interpretation gehört[20]; bildliche Darstellungen von solchen Einweihungsszenen scheinen die vorgetragenen Texte auch noch zu ‚bebildern'.

Eine weitere Umsetzung dieses Musters, eine Intellektualisierung des Kultaktes der Einweihung, finden wir schließlich in den sogenannten Lesemysterien.[21] Hier wird das Lesen des Textes selber zum Kultakt, zu dem das Bemühen um ein Verstehen als Einweihungsweg gehört. Zwischen Text und ‚Verstehen', Lesen und Gotteserkenntnis tritt komplementär[22] das Bemühen um die Deutung. Unter diesen Prämissen kann man auch heilige Texte von Mysterien veröffentlichen, ohne zugleich befürchten zu müssen, sie damit zu profanieren: Dem Fremden bleiben sie – ohne intensives Bemühen und die Hilfe des deutenden Mystagogen – unzugänglich, unverständlich. Das heißt

[19] Dazu R. Johne, Buchkultur (wie Anm. 6), S. 53.

[20] Zum Gebrauch von Büchern in den Mysterienkulten W. Burkert, Antike Mysterien, München 1990, S. 59 ff.; zum Grundsätzlichen C. Colpe, Heilige Schriften, RAC 14, 1987, Sp.184–223; zu Vergleichbarem in der christlichen Homilie, B. Lang, Homiletische Bibelkommentare der Kirchenväter, in diesem Band S. 199.

[21] Zum τέλειος λόγος R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1927), Darmstadt 1980, S. 52, 64, 242 ff.

[22] Das bedeutet zugleich eine Verschiebung des kultischen Kontextes vom Ritual zum Lesevorgang; die im Lesen gewinnbare Gottesschau ist freilich ‚deutungspflichtig', um wirksam werden zu können. Dazu R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 64: „Die innere Begründung der Verbindung von Lehre und Schau, die sich dann in allen Mysterien wiederholt, liegt in einer orientalischen Grundanschauung, die wir in Indien und Persien sehr hoch hinauf verfolgen können: die Offenbarung vollzieht sich nur in der Schau – besonders des Weltgottes –, aber diese Schau ist nicht an sich verständlich; der Gott selbst oder ein Lehrer muß sie deuten. Die Schau aber kann in der Seele auch ohne kultische Darstellung wachgerufen werden.

Auf diese Überzeugung und Erfahrung gründen sich die literarischen Mysterien, für welche die hermetische Schrift von der Wiedergeburt eine Probe bot." – Zur Funktion der ‚transponierenden Intepretation' im Neuplatonismus M. Erler, Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars, in: G. Boss/G.Seel (Hrsg.), Proclus et son influence, Paris 1987, S. 179–217.

aber letztlich auch, der Text bleibt – plakativ gesprochen – ohne den mystagogischen Kommentar ,wirkungslos', er bleibt rituell ebenso ohne Funktion, wie das isolierte Element eines komplexen Rituals an sich, ohne Kontext bzw. Code, keine Bedeutung hat. Mit dieser Position vergleichbar ist die im gleichen religiösen Umfeld vertretene These, eine bloße Übersetzung biete nur leere Worte, habe nicht die ἐνέργεια des Urtextes.[23]

5 Griechische Orakelsammlungen

Grundmuster einer institutionell verfestigten Differenzierung von Ausgangstext, ,Offenbarung' und Interpretation bietet die antike Praxis im Umgang mit Orakeln, die nun etwas ausführlicher dargestellt werden soll. Bereits in der Praxis von Delphi haben wir Verfahrensregeln, die die Differenz von Aussageebenen institutionell verfestigen: die Pythia, die in Ekstase oder Trance inspiriert spricht, auf der einen Seite, und den oder die Exegeten[24], die ihre zum Teil unverständlichen Worte verständlich machen oder in traditionsfähige Hexameter (in der Mehrzahl der Fälle) kleiden, auf der anderen. Versifizierung und Schriftlichkeit gehen bei den delphischen Orakeln eine sehr frühe Verbindung ein; W. Burkert zählt die Aufzeichnung von Orakelsprüchen zu den frühesten Anwendungen der Schrift in Griechenland.[25] Das 6. vorchristliche Jahrhundert kennt dann bereits voneinander unterscheidbare Corpora von Orakeln: 520 v. Chr. erhält Onomakritos im peisistratidischen Athen den Auftrag, die Orakel des Musaios zu sammeln[26], und führt diesen Auftrag soweit als möglich aus. Lasos von Hermione soll ihm später, wie Herodot ebenfalls berichtet, eine Fälschung, das heißt eine Interpolation in das Orakelkorpus nachgewiesen haben, worauf der Peisistratide Hipparchos den Onomakritos aus Athen exiliert habe. Diese griechischen Orakelsammlungen[27] sind nicht nur ein frühes Beispiel von Kodifizierung und Kanonisierung, sondern auch für ,Textkritik' (Echtheitskritik) und Textkontrolle. Eine Interpolation wird erkannt – woran, ist nicht überliefert –, diese Erkenntnis kann einer Öffentlichkeit ,plausibel' gemacht werden, und der ,Täter' wird durch Verbannung hoch bestraft. Peisistratos hat die Orakelsammlungen in dem von ihm wiederaufgebauten alten Athenatempel auf der Akropolis deponiert[28], also einem Tem-

[23] Dazu R. Reitzenstein, S. 64.

[24] Vgl. Ph. Ehrmann, De iuris sacri interpretibus atticis, RGVV IV 3, 1908; W. Persson, Die Exegeten und Delphi, Lunds Universitets Årsskrift XIV, 22, 1918.

[25] W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 190.

[26] Herodot 7,6.

[27] Zusammenstellung bei K. Latte RE 18 (1939) Sp. 850 f. (Kleine Schriften, S. 175 f.)

[28] Dazu M. P. Nilsson, Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece, Acta Instituti Atheniensis Sueciae 1, 1951, S. 131 ff.

pel, zu dem er eine besondere Beziehung hatte und über den er natürlich auch die beste Kontrolle besaß. Hier gibt es eine auffallende Parallele zu Augustus' Verlagerung der ‚neuen' Sibyllinensammlung in ‚seinen' Apollontempel.[29] Aus dem Tempel auf der Akropolis wurde die Sammlung nach der Eroberung Athens von Kleomenes geraubt und nach Sparta gebracht. Über die dortige Verwendung ist nichts Konkretes bekannt, doch ist beachtlich, daß dieses Corpus als Teil des Beutegutes Erwähnung verdiente.

Daß Orakel, die aus dem Wechselspiel von möglichst spezifischer, meist schriftlich einzureichender Frage und einer meist allgemeineren Antwort heraus entstehen, *außerhalb* der eigentlichen Orakelstätte gesammelt werden, zudem mit dem Anspruch auf Authentizität, ist nicht so selbstverständlich, wie es allgemein dargestellt wird. Ein Archiv von Fragen und Anweisungen, das im Orakeltempel selber zusammengestellt und gesammelt wird, hat noch naheliegende Funktionen. Eine bestimmte Tradition einer Orakelstätte ließe sich über ein solches Archiv bewahren, neue Priester oder Priesterinnen könnten nicht nur in bezug auf das Ritual, sondern auch ‚inhaltlich' in ihre Aufgaben eingeführt werden. Die griechische Regel, man dürfe einem Orakel nicht mehrfach dieselbe Frage stellen[30], so etwas wie ein Schutz der Orakelstätten gegenüber ‚Testreihen', ließ sich letzten Endes nur über ein Archiv kontrollieren.

Wenn demgegenüber außerhalb der primären Institutionen Orakel, zudem von Staats wegen, gesammelt wurden, ergibt sich daraus ein neuer Umgang mit der ‚Mündlichkeit' des Gottes. Es ist unverkennbar, daß die Trennung der Orakel von ihrem spezifischen Kontext, die Herauslösung aus dem Wechselspiel von Frage und Antwort, sie in einer neuen Weise deutungsbedürftig macht. Und zwar in einem doppelten Sinne: Bei Bedarf muß aus einem Korpus mit einer großen Zahl von Orakeln und Anweisungen erst einmal ein einschlägiger Spruch herausgefunden werden, und, zweitens, aus diesem Orakelspruch müssen die Konsequenzen für den neuen Fall erst durch Interpretation gewonnen werden. Ein wesentlicher Motor dieses Ablösungsprozesses einer Orakelsammlung von der Orakelstätte sind mindestens seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert fahrende χρησμολόγοι, Träger der Orakelliteratur im konkretesten Sinne[31]: Sie sind wie die Rhapsoden ein ambulantes Gewerbe, tragen bestimmte Orakelsammlungen mit sich herum[32] und interpretieren sie bei Bedarf und gegen Bezahlung. Nur vor diesem Hintergrund ist die relative Unbefangenheit zu verstehen, mit der sowohl die Peisistratiden Orakel ‚sam-

---

[29] Dazu unten S. 43 f.

[30] Dazu allgemein H. Klees, Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 43, Stuttgart 1965. Zu ‚Experimenten' mit Göttern B. Gladigow, Religionsgeschichte des Experiments, in: ders., Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen (im Druck).

[31] Dazu K. Latte, RE 18,1 (1939), Sp. 851 ff. (= Kleine Schriften, S. 176 f.)

[32] Am schönsten dargestellt und karikiert bei Aristophanes Aves 958 ff. Der χρησμολόγος fordert sein Gegenüber, das an dem Orakelspruch zweifelt, mit einem fünfmaligen λέγε τὸ βιβλίον zur Einsicht in die Sammlung auf.

meln' lassen und sie auf der Akropolis von Athen deponieren, wie auch die Römer ihre sibyllinischen Orakel nach der Überlieferung gewonnen haben wollen[33] oder in historischer Zeit gewonnen haben.

6 Die sibyllinischen Bücher

Nach römischer Überlieferung sind die sibyllinischen Bücher von Tarquinius Priscus einer alten Frau im Rahmen etwas ungewöhnlicher Kaufverhandlungen abgekauft worden.[34] Merkwürdig ist nicht nur der so unprätentiöse käufliche Erwerb der Bücher, sondern auch, daß jene sagenhafte alte Frau, nach Vergil die Sibylle selber, sechs der neun Bücher bereits während der Kaufverhandlungen verbrennt. Wenn ich recht sehe, das älteste römische Exemplum von Bücherverbrennungen[35]; die Verbrennung der Bücher geschieht auch in der Logik der myth-historischen Situation ohne besondere Not: Die alte Frau hätte sie in dieser Situation auch einfach zurückhalten können. Von fataler Logik im Umgang mit mißliebigen Büchern ist das Ende der sibyllinischen Bücher in der Antike: Stilicho läßt sie im Jahre 408 n. Chr. verbrennen.[36] Dazwischen liegt der Brand des Kapitols 83. v. Chr., bei dem sie im Tempel des kapitolinischen Juppiter dem Feuer zum Opfer fallen. Der Verlust auch des – wenn man der zuerst bei Varro überlieferten Version folgt – „letzten Drittels" der sibyllinischen Bücher wird durch eine großangelegte Sammelaktion wettgemacht, die offensichtlich unter Aufsicht der zuständigen Priester 76 v. Chr. erfolgreich abgeschlossen ist.

Die XVviri haben, wie es bei Tacitus später heißt[37], dem Auftrag genügt, *quantum humana ope potuissent, vera discernere*. Die spätere Geschichte dieser Libri Sibyllini zeigt eine singuläre ‚Textpflege' durch kaiserliche Zensur und, schließlich – für die Geschichte von sakralen Texten einigermaßen singulär – auch redaktionelle Erweiterungen auf Senatsbeschluß. Nach der Übernahme des Amtes des Pontifex maximus im Jahre 12. v. Chr. läßt Augustus sowohl „mehr als 2000" Orakelbücher in griechischer und lateinischer Sprache verbrennen als auch die sibyllinischen Bücher selber ‚emendieren' (*solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectu habito*[38]). Mit diesem Akt der Zensur und Kanonisierung ist – bereits angesprochen – eine Verlagerung der sibyllinischen

[33] Dazu unten S. 43 ff.

[34] Varro bei Lact. inst. 1,6,10 f.; weitere Belege bei Radke, Kleiner Pauly 5, Sp. 160.

[35] Bücherverbrennungen in historischer Zeit behandeln H. Cancik-Lindemaier und H. Cancik, Zensur und Gedächtnis. Zu Tacitus, Annales IV 32–38. Allgemeine Übersicht bei F. H. Cramer, Bookburning and Censorship in Ancient Rome, Journal of the History of Ideas 6, 1945, S. 157–196 und W. Speyer, Büchervernichtung, Jahrbuch für Antike und Christentum 13, 1970, S. 123–152.

[36] Rutil. 2,51.

[37] Tac. ann. VI 12.

[38] Sueton, Augustus 31,1; vgl. Tac. ann. VI 12.

Bücher aus dem kapitolinischen Juppitertempel in den auf Augustus' privatem Boden gebauten Apollontempel[39] verbunden: *condiditque duobus forulis sub Palatini Apollinis basi.* Tiberius ‚reinigt' wie Augustus die Bücher von unerwünschten Interpolationen; als 32. n. Chr. ein Senatsbeschluß über die Aufnahme eines Buches der Sibylla erfolgt *(relatum inde ad patres a Quintiliano tribuno plebei de libro Sibullae, quem Caninius Gallus quindecimvirum recipi [...] postularerat*, tadelt Tiberius den Volkstribunen schriftlich, er habe diesen Antrag ohne Prüfung und Stellungnahme durch das Kollegium der XVviri *(ante sententiam collegii)* eingebracht, und ordnete eine regelrechte Prüfung an: *notioni quindecimvirum is liber subicitur*[40].

Die Praxis der *XVviri sacris faciundis* in der Benutzung der sibyllinischen Bücher ist für einen kontrollierten Zugang zu einem Textkorpus das beste und am klarsten geregelte Beispiel. Die sibyllinischen Bücher sind grundsätzlich geheim (*Sibyllam quidem sepositam et conditam habeamus*[41]) und dürfen selbst von den Quindecimviri nur aufgrund eines Senatsbeschlusses eingesehen werden. Die allein zur Einsicht befugten Priester legen auf die konkrete Anweisung und Anfrage des Senates (*quid faciendum sit nobis ex aliquo portento*[42]) ein schriftliches Gutachten vor (*decemviri scriptum ediderunt*[43]). Erst aufgrund dieses und möglicherweise noch anderer Gutachten beschließt der Senat bestimmte Maßnahmen, etwa die Durchführung eines Lectisterniums oder die Aufnahme eines neuen Kultes nach Rom. Eine Veröffentlichung des betreffenden Sibyllenspruches, ein *palam recitare,* gilt als extreme Ausnahme: *placuit et, quod numquam alias, pro collegio quid in libris fatalibus scriptum esset palam recitare.*[44] Dafür werden selbstverständlich die gutachterlichen Äußerungen, die Interpretationen der XVviri, im Senat vorgetragen, *renuntiare* scheint der Terminus technicus dafür zu sein.[45] Das Verhältnis von Text und *sententia* oder *responsum,* der Inhalt der *renuntiatio* im Unterschied zum darauf aufbauenden Senatsbeschluß ist im allgemeinen nicht klar erkennbar; selbst Livius zieht gern den Vortrag des Gutachtens im Senat, seine Auswertung und den folgenden Beschluß zu einem Vorgang zusammen. *Decretum,* heißt es Livius 22,1,14 nach einer Klimax anderer Maßnahmen wie Opfer und Supplikation, *cetera, cum decemviri libros inspexissent, ut ita fierent, quem ad modum cordi esse divis e carminibus praefarentur.* Wunsch und Wille der Götter lassen sich unmittelbar aus der Konsultation der Sibyllinischen Bücher ablesen und gehen in den entsprechenden Senatsbeschluß ein.

---

[39] Sueton Aug. 31,1; Serv. Aen. 6,36. 72. Allgemein zum problematischen Verhältnis von Archiv und Öffentlichkeit Ph. Culham, Archives and Alternatives in Republican Rome, Classical Philology 84, 1989, S. 100–115.

[40] Tac. ann. VI 12.

[41] Cic. de div. 2,112.

[42] Varro de re rust. 1,1,3.

[43] Liv. 42,2,7.

[44] Gran. Licin. p. 15 Flem.; weitere Belege bei G. Wissowa 539,1.

[45] Liv. 36,37,4 *libros Sibyllinos ex senatus consulto decemviri cum adissent, renuntiaverunt.*

Das Senatsverfahren im Umgang mit (möglicherweise) neuen *carmina* (Orakelbüchern) läßt sich am besten am Beispiel der *Carmina Marciana*[46] verfolgen. Das Orakelbuch eines sonst nicht bekannten Marcius war im Rahmen einer generellen Konfiscation von Orakel- und Ritualbüchern im Jahre 213 v. Chr. in die Hände der Prätoren gelangt. Da der *vates Marcius* im ersten *carmen* die römische Niederlage bei Cannae richtig vorausgesehen zu haben scheint, nimmt der Senat die Sammlung ernst und läßt sich auch das zweite Buch vortragen *(tum alterum carmen recitatum)*. Dieses zweite Gedicht aber ist, wie Livius nicht ohne Einsicht in die topische Verbindung von *vaticinium ex eventu* und echtem *vaticinium* bemerkt[47], nicht nur so dunkel, wie Vorhersagen typischerweise dunkel sind, sondern von ungewöhnlich verworrener Ausdrucksweise *(perplexius etiam scripturae genere)*. Der Senat verwendet einen ganzen Tag zur Interpretation des Textes *(ad id carmen explanandum diem unum sumpserunt)* – man denke! – und beschließt am nächsten Tag, auch die Decemviri in dieser Sache zur Einsichtnahme in die Libri Sibyllini aufzufordern. Als auch sie *de ludis Apollini reque divina facienda,* so lautete ihre Anweisung zur *inspectio,* gleichlautend vortragen, beschließt der Senat die Einführung der Ludi Apollinares.

Zwischen Text und Handlungsanweisung liegt ein klar geordnetes System von Auftrag zur Einsichtnahme *(senatus consultum factum est ut decemviri libros de [...] inspicerent),* Vortrag und Interpretation, gegebenenfalls auch ein schriftliches responsum *(relatum ad senatum* bzw. *scriptum ediderunt),* es folgt schließlich der zusammenfassende Senatsbeschluß. Das Auffallende und für unser Rahmenthema Einschlägige an diesen Verfahrensregelungen ist, daß Bericht, Interpretation und schriftlicher Kommentar die wirksamen Elemente des Ablaufs darstellen; der ‚Text selber' aber bleibt im Unterbau des Juppitertempels oder in zwei goldenen Kästchen unter der Apollonstatue auf dem Palatin, mehr noch, er bleibt in der Regel überhaupt unbekannt. Die XVviri werden, formal gesehen, nicht angewiesen, den Willen der Götter zu erkunden, sondern mit einem klaren, gewissermaßen philologischen Suchauftrag versehen: Beschlossen wird jeweils, *ut decemviri de aliqua re [...] libros inspicerent.* Teil dieser Akzentverschiebung – aus moderner Sicht – ist, daß auch die Interpretation der Texte unter den Ansprüchen priesterlicher Professionalität und politischer Kontrolle steht: Nur den Priestern ist der Zugriff gestattet, und auch ihnen freilich nur durch Senatsbeschluß und mit einem definierten Auftrag.

Die Sprachgrenze zwischen Sibyllinum und *renuntiatio,* also die Metabasis vom griechischen Ritualtext zum lateinischen *responsum,* hat die römischen Autoren wenig irritiert. Lediglich griechische Autoren berichten von Dolmetschern, die den Duovirn – in der ältesten Zeit also – beigesellt worden seien,

---

[46] Liv. 25,12; zu den weiteren Nachrichten G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (1912), München 1971, 536,6.

[47] Vgl. auch zuvor 25,12,4!

τοὺς ἀναγνωσομένους ταῦτα καὶ ἑρμηνεύσοντας[48]. Eher scheinen sich die Römer der sachlichen Differenz zwischen tradierter Ritualanweisung und aktueller Situation oder Anfrage klar gewesen zu sein. Cicero benutzt *De divinatione*[49] eine angeblich von der Öffentlichkeit erwartete *renuntiatio* des Quindecimvirn Lucius Cotta im Senat dazu, über die Interpretierbarkeit von Texten räsonieren zu lassen. Der Verfasser der Sibyllen-Sprüche habe eine dunkle Unverständlichkeit mit herangezogen, „so daß, wie es scheint, dieselben Verse zu unterschiedlichen Gelegenheiten auf unterschiedliche Dinge bezogen werden konnten", *ut iidem versus alias in aliam rem posse accomodari viderentur.*[50]

7 *Commentarii* und *responsa* in der römischen Religion

Eine Fülle von Zeugnissen belegen ein umfassendes Archiv an Ritualvorschriften für die römischen Pontifices; für dieses Schriftencorpus gibt es keine einheitliche Bezeichnung, es überwiegen Bezeichnungen wie *libri pontificales* oder *commentarii pontificum*[51]. Beide Bezeichnungen beziehen sich, wie bereits Regell gesehen hat[52], auf dieselbe Zusammenstellung von Kultsatzungen für unterschiedlichste Anlässe und Götter – die *commentarii* sind also gerade nicht Kommentare im Sinne unserer Themenstellung. Neben dem vorherrschenden Plural *commentarii* findet sich in wenigen Einzelfällen auch der Singular *commentarius sacrorum,* der dann wohl „eine einzelne bestimmte Aufzeichnung über sacra" (Rohde[53]) darstellte.

Letzten Endes ungeklärt ist die Frage, ob die für eine Umsetzung der *commentarii* in Handlungsanweisungen und Senatsbeschlüsse so wichtigen *decreta* oder *responsa* der Pontifices ebenfalls von den Pontifices gesammelt wurden. Deutlich ist zumindest, daß die *responsa* gerade dieser Priester allgemeine Kategorien und Normen produzierten. So etwa, wenn der Pontifex Scaevola um eine Stellungnahme gebeten wird, was man an Feiertagen tun (arbeiten) dürfe: *respondit, quod praetermissum noceret.*[54] Da diese *responsa* für Tradition und Weiterbildung des pontifikalen Rechts von großer Bedeutung waren, war ein Bedarf, sie zu sammeln und wohl auch systematisch auszuwerten, unverkennbar. Andeutungen von Servius[55] und Macrobius[56] legen den Schluß nahe, daß

[48] Zonar. 7,11.

[49] Cic. de div. 2,111.

[50] Cic. de div. 2, 111.

[51] Zusammenstellung der verschiedenen Benennungen bei G. Rohde, Die Kultsatzungen der römischen Pontifices, RVV 25, Berlin 1936, S. 14.

[52] Regell, De augurum publicorum libris, Vratislaviae 1878, S. 30 ff.; G. Rohde, Die Kultsatzungen S. 15 ff.

[53] G. Rohde, Die Kultsatzungen S. 54.

[54] Macrobius Sat. I 16,11.

[55] Servius auctus z. Verg. Georg. 1, 270.

[56] Macrobius 1,16, 10 f.

die *responsa* mit den *commentarii* zusammen archiviert wurden. Das Hilfspersonal, das den Pontifices für solche Aufgaben zu Verfügung stand, waren vor allem die *scribae,* aus denen nach einer Notiz des Livius später die *pontifices minores* wurden.[57] Daneben haben sich die Schriftsteller des Sakralrechts vor allem jener *responsa* angenommen und sie zu größeren Abhandlungen zusammengestellt[58], die auch allgemeine Kategorien ansprachen. *Inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur, quid sacrum, quid sanctum, quid religiosum,* notiert Macrobius[59] und faßt damit wohl die Interessen der allgemeinen sakralen Literatur zusammen, nicht die Ergebnisse der commentarii selber. Die Selbstverständlichkeit, mit der Autoren wie Columella oder Servius sich auf die Pontifices beziehen (... *quae festis diebus fieri permissa sint, si quis scire desiderat, libros pontificales legat*[60]), obwohl deren Archiv geheim war, läßt dabei vor allem an die allgemein zugänglichen Schriften des Sakralrechts denken. Daß die Pontifices ihr Archiv geheimhielten, betont Livius[61]: *quae autem ad sacra pertinebant, a pontificibus maxime [...] suppressa.*

Die allgemeine sakralrechtliche und antiquarische Literatur ist ebenfalls in vielem dem vergleichbar, was dem Schema hellenistischer Dichtererklärung entspricht: Worterklärungen, Sacherklärungen und technische Erläuterungen dominieren. Das älteste Beispiel für eine solche Sacherklärung bietet der von Varro zitierte Fabius Pictor. Varro zitierte ihn zur Herstellung der *muries,* also jener für die Herstellung der so wichtigen *mola salsa* benötigten Salzlake: *in commentario veteri Fabii Pictoris legi: Muries fit ex sale [...] postea id sal virgines Vestales serra ferrea secant.* Veranius muß um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts für sein Publikum erst definieren, was *muries* ist: *Muries est, ea quae fit ex sali sordido.* Das Lemma *muries* im Paulustext, aus Festus bzw. Verrius exzerpiert, übernimmt die Formen antiquarischer Reminiszenz: *muries dicebatur sal in pila tunsum.* „Die drei Aussageformen", notiert Rohde zu Recht, „*muries fit ex sale [...] muries est ea, quae fit ex sale [...] muries dicebatur sal* ... kennzeichnen zugleich Grade der Entfernung von dem behandelten Gegenstand."[62] Nur die erste Aussageform gehört dabei den *commentarii sacrorum* an, in ihnen wird nicht definiert oder erklärt, sondern die Herstellung bzw. das Ritual beschrieben und damit vorgeschrieben. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert werden zahlreiche Termini technici des Kult-

[57] Livius 22,57,3, dem folgt auch Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1, 355; anders dagegen G. Wissowa, Religion und Kultus 519,5.

[58] Diese Möglichkeit läßt als einzige G. Rohde, Die Kultsatzungen S. 41 f. zu. Auf S. 18 der Kultsatzungen scheint Rohde in dieser Frage noch offener zu sein: „Doch ist deshalb nicht zu bezweifeln, daß die *responsa* der *pontifices* in *commentarii* aufgezeichnet waren und daß Cicero das wissen konnte."

[59] Macrobius Sat. 3,3,1, wozu Rohde, Kultsatzungen S. 169.

[60] Servius Georg. 1,270.; vgl. Columella 2,21.

[61] Livius 6,1,10 in Verbindung mit einer ‚ideologischen' Begründung: *ut religione obstrictos haberent multitudinis animos.*

[62] G. Rohde, Die Kultsatzungen S. 152.

wesens offensichtlich nicht mehr verstanden; hier setzen die Antiquare an und erläutern vor allem sprachlich. Die Variation von dem normativen *muries fit ex sale* zum glossographischen *muries dicebatur sal* scheint nur gering zu sein, doch signalisiert sie eine grundsätzliche Verschiebung des Interessenhorizonts vom zu regelnden Kultakt zur antiquarischen Glosse.

8 Buchform und Kommentar

Solange Text und Kommentar auf getrennten Rollen geschrieben wurden, lag die Benutzung des Kommentars gewissermaßen im Belieben des Lesers. Mit dem Codex, seinerseits zumindest in seinem zahlenmäßigen Überwiegen das Ergebnis eines Kanonisierungsprozesses und des Bedürfnisses nach einem schnellen Zugriff auf den Text[63], ändert sich allmählich auch die Freiheit der Zuordnung. Text und Glosse, Text und Scholion, Text und Kommentar werden systematisch und schließlich auch optisch aufeinander bezogen. Breite Ränder und größere Zeilenabstände berücksichtigen schon bei dem Schreiben des (Haupt-)Textes einen möglichen Bedarf an Interlinearversionen und Erläuterungen zu Wort- und Textbestand. Der Prozeß, der gewissermaßen mit der Glosse des Lesers selber begonnen hatte, als Ausdruck von Aneignung und Eindringen in den Text, endet mit der Umschlingung des Textes durch den Kommentar. Der Text behält zwar, zumindest optisch, seine Zentralität, der Zugang zu ihm wird aber durch konzentrisch angeordnete ‚Kommentarschichten' kontrolliert.

An einem für eine formale Definition wichtigen Punkt bestimmt auch ein so mehrfach eingeschlossener, mit einer mehrstelligen Hypothek versehener Text[64] die Prioritäten und die Struktur des Kommentars: Die Reihenfolge der im Kommentar behandelten Gegenstände ist durch den Primärtext vorgegeben. Ist diese Bindung an den Text nicht mehr gegeben, sollte man sinnvollerweise auch nicht mehr von Kommentar sprechen, sondern je nach interner Struktur von Problemata-Sammlung, Abhandlung oder Monographie.

---

[63] T. C. Skeat, The Birth of the Codex, Oxford 1983. Überblick über die antiken Buchformen bei H. Hunger, Antikes und mittellalterliches Buch- und Schriftwesen, in: H. Hunger, alii, Die Textüberlieferung der antiken Literatur und die Bibel, München 1975, S. 43 ff.

[64] Eine weitergehende Analyse in dieser systematischen Richtung ist von J. Dagenais, The Ethics of Reading in Manuscript Culture. Glossing the Libro de buen Amor, Princeton 1994 angekündigt.

9 ‚Against interpretation'

Susan Sontags vehementes Plädoyer ‚against interpretation'[65], in der Einführung schon einmal zitiert, geht wie die Mehrzahl der kommentierenden Philologen von der grundsätzlichen Kommentierbarkeit von Texten aus, möchte diesen Vorgang jedoch, gegen die Zunft der professionellen Deuter in den Kopf des Lesers selber verlegen. Die Konstanzer Rezeptionsästhetik ist ihr in dieser Option gefolgt und verwirft den Eingriff der Interpretation in das Verhältnis von Text und Leser: „Besäßen die Texte wirklich nur jene von der Interpretation hergestellte Bedeutungen, dann bliebe für den Leser nicht mehr viel übrig", schreibt Wolfgang Iser[66] und postuliert dagegen die ‚Leerstellen' mit Auslegungsspielraum in einem Text als den „elementaren Ansatzpunkt seiner Wirkung"[67]. Selbst Verständnishilfen im Texte selber, „der helfende Wink des Autors" werden vor diesem Hintergrund problematisch; ideal ist gewissermaßen ein Autor, der sich, „einem *deus absconditus* gleich, hinter sein Werk zurückgezogen hat, um sich dort die Fingernägel zu schneiden", wie es James Joyce einmal provozierend formuliert hat.[68]

„In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden", notiert Nietzsche in Verbindung mit einer Auflistung von Interpretationskategorien[69] und faßt diese Notiz aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre zusammen in: „Der Wille zur Macht interpretiert". Das Zitat ist gerade *nicht* auf den Umgang mit Texten beschränkt, sondern bezieht sich auf Welterfassung in ihrer Gesamtheit[70], verbindet diesen Gedanken schließlich mit einer die evolutionäre Erkenntnistheorie souverän vorwegnehmenden Bemerkung „bei der Bildung eines Organs handelt es sich um Interpretation". In diesem Sinne wäre dann auch – in einer Art kopernikanischer Wendung – die Frage nach dem Kommentar als ‚Organ' des Textes zu stellen.

---

[65] Susan Sontag, Against Interpretation and Other Essays, New York [4]1964.

[66] W. Iser, Die Appellstruktur der Texte, in: R. Warning (Hrsg.), Rezeptionsästhetik, München [2]1979, S. 228.

[67] W. Iser, a. a. O., S. 235.

[68] J. Joyce, Portrait of the Artist as a Young Man, London 1966, S. 219, zitiert bei Iser a. a. O., S. 245.

[69] F. Nietzsche, Werke, hrsg. von K. Schlechta Bd. 3, S. 489.

[70] Wozu schließlich die in Klammern gesetzte, die evolutionäre Erkenntnistheorie eines K. Lorenz oder G. Vollmer vorwegnehmende Bemerkung gehört: „– bei der Bildung eines Organs handelt es sich um Interpretation". A. a. O., S. 489.

„[illegible] gegenüber der Interpretation"

Susan Sontags vehementes Plädoyer „Against Interpretation"[56], ihrer Einführung einer [illegible], geht, wie die Mehrzahl der Kommentatoren von Ulysses, von der gesellschaftlichen Kontextabhängigkeit von Texten aus, macht in ihrem Vorgang [illegible] gegen die Zunft der professionellen Deuter in dem [illegible] des Lesers geltend. Die Konstanzer Rezeptionsästhetik ist ihr in [illegible] gefolgt und verwirft den Einspruch der Interpretation in das Verhältnis von Text und Leser. „Besäßen die Texte wirklich nur jene von der Interpretation hergestellte Bedeutung, so bliebe für den Leser nicht mehr allzu viel übrig"[57], schreibt Wolfgang Iser[58] und postuliert dagegen die Unbestimmtheit und Leerstellen in einem Text als den Mechanismus seiner Wirkung.[59] Solche Verstehensanweisungen im Text selbst, [illegible] Wille des Autors[60] werden vor diesem Hintergrund problematisch. [illegible] ein Autor, der [illegible] ein Werk [illegible] hat, [illegible] die Professoren [illegible], wie es James Joyce einmal provozierend formuliert hat.[61]

Die Wahrheit der Interpretation [illegible] Wahrheit [illegible] in Verbindung mit einer [illegible]; [illegible] im Falle dieses Werkes [illegible] Nachlass der Autor [illegible]. „Den Willen des Autors interpretieren"[62] [illegible] nicht [illegible] beschränkt, sondern [illegible] ihrer „Ganzheit" [illegible] Gedanken [illegible] die Exkommunikation [illegible] Bedeutung [illegible] „es handelt sich um Interpretation". In diesem Sinne wäre dann [illegible] die Frage nach dem Kommentar als Organ des Textes zu stellen.

[56] Susan Sontag, Against Interpretation and Other Essays, New York 1966.
[57] W. Iser, Die Appellstruktur der Texte, in: R. Warning (Hrsg.), Rezeptionsästhetik, München 1975, S. 228.
[58] W. Iser, a. a. O., S. 233.
[59] [illegible]
[60] [illegible]
[61] F. Nietzsche, [illegible] S. 439.
[62] [illegible] „Es handelt sich um Interpretation", a. a. O., S. 489.

Wolfgang Raible

Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Verstehens

Spielarten der generischen Intertextualität

1 Umkodieren als Grundlage für Sinn und Verstehen

Jeder von uns hat in der einen oder anderen Form schon die folgende Erfahrung gemacht: Ein Vater geht mit seinem dreijährigen Sohn in einem Park spazieren. Beide kommen zu einem verfallenen Bauwerk. Der Vater gebraucht in diesem Zusammenhang das Wort ‚Ruine'. Der Sohn wird unweigerlich fragen: „Papa, was ist eine Ruine?", und der Vater wird ihm dann etwa sagen, eine Ruine sei ein Haus, das zum Teil kaputt sei und in dem niemand mehr wohnen könne. Was hat der Vater dabei getan? Er hat einen Begriff mit anderen Begriffen erläutert, er hat ihn umschrieben, hier etwa nach dem Schema *genus proximum* (‚Haus') + *differentia specifica* (‚teilweise zerstört, nicht mehr bewohnbar'). Faßt man das, was der Vater getan hat, noch etwas allgemeiner, so handelt es sich bei der Erklärung des Begriffs ‚Ruine' um eine *Umkodierung*: Etwas wird mit anderen Worten nochmals gesagt.

Dieses Phänomen des Umkodierens, also des „Übersetzens" in einen anderen Code, ist nun grundlegend für die menschliche Sprache und für unsere Kommunikation überhaupt. Algirdas Julien Greimas hat dies 1970 in seiner Aufsatzsammlung mit dem Titel *Du sens* so ausgedrückt:

> Il est généralement admis, à l'heure actuelle, que toute explication ou description du sens n'est autre chose qu'une opération de transcodage. Expliquer ce que signifie un mot ou une phrase, c'est utiliser d'autres mots et d'autres phrases en essayant de donner une nouvelle version de „la même chose". La signification peut être définie, dans ce contexte, comme une corrélation entre deux niveaux linguistiques ou deux codes différents. Toutes les descriptions sémantiques sont de cette nature, et leur statut scientifique ne peut être assuré qu'en introduisant un certain nombre de règles épistémologiques du transcodage (telles que cohérence et simplicité de la description) ou en utilisant, dans la description, des modèles adaptés aux exigences de la transcription sémantique[1].

Dieses beständige Umkodieren gilt bereits für das Sprechen selbst: Vor Jahren hat etwa Gerold Ungeheuer darauf hingewiesen, daß das Paraphrasieren

[1] Algirdas Julien Greimas, „La structure sémantique" in: (1970), S. 39–48, hier S. 43.

der eigenen Rede zu den grundlegenden Strategien der Kommunikationssicherung gehöre – Strategien, die unter anderem deshalb nötig seien, weil eines seiner Postulate lautet: „Alle zwischenmenschlichen Kommunikationsprozesse funktionieren unzuverlässig"[2]. In der Tat gebrauchen wir ja in unserem eigenen Sprechen laufend Formulierungen wie „mit anderen Worten", „anders gesagt", „anders gewendet" etc.[3] Mit Floskeln wie „sozusagen", „pour ainsi dire", „per cosí dire", „por decirlo así", „como quien dice" geben wir zu erkennen, daß dies nur eine mögliche Formulierung für das ist, was wir sagen wollen. Mit Wendungen wie „beziehungsweise", lat. *vel, sive* geben wir vorzugsweise Alternativen auf Wortebene an.

Die Transkodierung spielt in unseren eigenen Texten und Aussagen jedoch nicht nur eine Rolle in Form von Paraphrasen, also in Redeabschnitten, die unmittelbar aufeinander folgen. Wir sagen sehr häufig dasselbe auch auf verschiedenen Abstraktionsebenen, deren textuelle Realisierung nicht einander benachbart sein muß. Man kann etwa eine These vortragen und die These dann durch viele einzelne Beispiele belegen. Man kann umgekehrt, etwa in einer Zusammenfassung, in allgemeiner Form das nochmals aufgreifen, was man zuvor in speziellerer Weise gesagt hatte. *Meta*kommunikation, also das Reden z. B. über die eigene Kommunikation, ist somit ein integrierender Bestandteil jeder Kommunikation.

Noch grundlegender als beim eigenen Sprechen ist dieses Umkodieren jedoch beim Vorgang des *Verstehens* durch den anderen. Wir können erst dann sicher sein, daß ein anderer etwas verstanden hat, wenn er in der Lage ist, es mit eigenen Worten wiederzugeben. Bloßes Auswendiglernen garantiert keineswegs Verstehen oder Verstandenhaben.[4] Ein kleines Beispiel soll dies verdeutlichen. Ende 1988 fand im Rahmen des Freiburger SFB *Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit* ein Symposion über die Kreolsprachen auf französischer Basis statt, das von einer Vielzahl von internationalen Sachkennern besucht war. Am Anfang stellte ein Mitarbeiter die Konzeption der diesbezüglichen Freiburger Forschungen dar. Dabei ging es insbesondere darum, daß an die Systeme von Sprachen, die erstmals verschriftlicht werden, mit der Schriftlichkeit ganz neue Anforderungen gestellt werden und daß bei der Analyse solcher Sprachen die besonderen Bedingungen, die für mündliche und schriftliche Realisierung von Sprache gelten, ein sehr dankenswertes Untersuchungsobjekt seien. In der ersten Vorstellung war dies alles sehr dicht, vor allem war es wohl zu viel Neues auf einmal. Es war daher ein günstiges Zeichen, als am dritten und letzten Tag des Symposions

[2] Gerold Ungeheuer (1969), S. 252.

[3] Vgl. weiterhin: „plastischer ausgedrückt", „das heißt", „ich will damit sagen", „that is to say", „in other words", „I think", „I mean", „what the point is I want to make", lat. *id est, aliter* etc.

[4] „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben", sagt uns in anderer Akzentuierung Heraklit (Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 22B40.)

einer der Gäste, ein amerikanischer Forscher, in einem langen Beitrag darlegte, eigentlich seien die mündlichen und die schriftlichen Realisierungsformen von Sprache doch recht verschieden. Man müsse bei der Analyse von Kreolsprachen dementsprechend der unterschiedlichen medialen Realisierungsform und den dahinterstehenden unterschiedlichen konzeptionellen Anforderungen Rechnung tragen. Er tat dies in völlig eigenen Worten und war sich in diesem Moment wohl nicht einmal darüber im klaren, daß er damit einige der wichtigsten Aspekte des Forschungsprogramms formuliert hatte. Für den Eingeweihten war dies jedoch ein schönes Beispiel für Verstandenhaben: jemand hatte sich eine Idee, einen Gedanken, ein Forschungskonzept mit eigenen Worten angeeignet; er hatte die ursprünglichen Überlegungen „umkodiert", in die Welt seiner eigenen Vorstellungen übersetzt und so gleichsam neu geschöpft.[5]

Dies bedeutet: nicht nur im eigenen Diskurs greift man zum Mittel des Umkodierens als einer wichtigen Strategie der Verständnissicherung. Wenn wir andere *verstehen,* kodieren wir das, was wir verstanden haben, mit eigenen Mitteln und eigenen Vorstellungen um, wir passen es an unsere eigenen Wissensvoraussetzungen oder unser eigenes Vorverständnis an.[6] Hier liegen die Chancen jeder Textrezeption – für den kreativen Rezipienten (man kann ihn auch einen Hermeneuten nennen) ist der Text nur „Prätext" für eine schöpferische Adaptation oder Weiterentwicklung im Akt des Verstehens.

---

[5] Kenner der *Recherche* Prousts werden sich an Beobachtungen erinnert fühlen, die der Ich-Erzähler an seinem Freund Saint-Loup macht. Saint-Loup hört scheinbar unbeteiligt zu, wie jemand einen neuen Gedanken entwickelt; der Erzähler erlebt dann erstaunt, wie Saint-Loup einige Tage später den neuen Gedanken so zum besten gibt, als sei es seine eigene Idee.

[6] In äußerst anschaulicher Weise hat das Umkodieren beim Verstehen immer wieder Jorge Luis Borges gezeigt. Er bedient sich dabei des Phänomens der Bedeutungsvielfalt, die hinter einer sprachlichen Äußerung beliebigen Umfangs stehen kann. In einem seiner frühen Texte hat er dies am Beispiel eines Satzes vorgeführt, der ein Geschehen metaphorisch beschreibt. Er stellt ihn nacheinander dar als den Satz eines ultraistischen argentinischen Dichters, als den eines chinesischen Poeten, dann als den eines Augenzeugen des Geschehens, um ihn schließlich dem völlig verunsicherten Leser als einen Satz von Aischylos anzubieten. Meist führt Borges das Verstehen durch Umkodieren am scheinbar paradoxen Fall vor, in dem ein anderer sich einen Text so aneignet, daß sich hinter einem gleichen Wortlaut ganz unterschiedliche Verstehensweisen verbergen. Der bekannteste Fall ist die Geschichte von Pierre Menard, der als ein – fiktiver – Autor vom Anfang dieses Jahrhunderts den *Don Quijote* aus den Voraussetzungen seiner eigenen Zeit und Person neu schreibt, und zwar so, daß er identisch ist mit dem von Cervantes. Ein anderer Fall findet sich in den 1967 zusammen mit Adolfo Bioy Casares verfaßten *Crónicas de Bustos Domecq*. Dort heißt es von einem Autor namens César Paladión:

> 1918 publizierte er mit einer Schüchternheit, die uns heute in Rührung versetzt, die *Georgica* nach der spanischen Übersetzung von Ochoa; ein Jahr später ließ er, seiner geistigen Reife bewußt, die Schrift *de divinatione* in Latein erscheinen. Und in was für einem Latein! In dem Ciceros!

> Con una timidez que hoy nos conmueve, publicó Las geórgicas, según la versión española de Ochoa; un año después, ya consciente de su magnitud espiritual, dio a la imprenta el *De divinatione* en latín. ¡Y qué latín! ¡El de Cicerón!

2 Kommentieren als ein besonderes Problem der Schriftkultur?

Umkodieren und Paraphrasieren gehören, wie sich gezeigt hat, somit zu den kommunikativen Strategien von Sprechern jedes beliebigen – mündlichen oder schriftlichen – Textes. Weiterhin hat sich gezeigt, daß jedes Verstehen eines Textes dessen Umkodierung voraussetzt. Schriftlich festgelegte Texte bringen hier nun aus mehreren Gründen besondere Probleme mit sich. Wir können ihr Vorliegen schon an ganz einfachen quantitativen Angaben erkennen.

Die Schriften des Aristoteles umfassen in der Ausgabe, die Immanuel Bekker am Beginn des 19. Jahrhunderts für die Preussische Akademie angefertigt hat, zwischen den *Kategorien* als erster und der *Poetik* als letzter Schrift zwei Bände mit insgesamt 1462 Seiten, die in zwei Kolumnen bedruckt sind. Geht man in ein Seminar für Klassische Philologie, so stehen nicht weit von diesen beiden Bekker-Bänden (und dem später dazugekommenen, 1987 von Olof Gigon herausgegebenen, mit dem Titel *librorum deperditorum fragmenta* versehenen, dritten Band) etwa vierzig mindestens ebenso umfangreiche, noch dichter bedruckte Bände *Commentaria in Aristotelem graeca* bzw. *latina*. Sie haben Autoren wie Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Themistios, Syrianos oder Simplikios. Geht man in ein orientalisches oder philosophiegeschichtliches Seminar, so kann man noch Aristoteles-Kommentare etwa von Averroës bzw. Ibn Ruschd finden. Dazu gesellen sich moderne Kommentare aus dem 20. Jahrhundert. Grob gerechnet kommen auf eine Zeile, die Aristoteles geschrieben hat, schon in der Antike über zwanzig Zeilen Kommentar.[7]

Ein besonderes Extrem sind heutzutage manche juristischen Kommentare. Der Paragraph 242 des Bürgerlichen Gesetzbuches lautet z. B.:

> Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern.

Im Kommentar zum BGB mußte allein diesem Paragraphen ein eigener Band gewidmet werden.[8] Dies übertrifft also noch die 800 Zeilen Kommentar, die Averroës in seinem Kommentar zur aristotelischen Schrift *De anima* einem Textpassus von vier Zeilen gewidmet hat.[9] Was die Jurisprudenz angeht, gilt

---

[7] Das ist noch nicht einmal ein Sonderfall, wenn man andere Werke ansieht. Die *téchnē grammatikē* des Dionysios Thrax, die ebenfalls von Immanuel Bekker – 1816 – in den *Anecdota graeca* ediert wurde, umfaßt bei Bekker vierzehneinhalb Druckseiten. Auf diesen kurzen Text folgen in derselben Ausgabe noch 325 Seiten griechische Scholien von Choiroboskos, Diomedes, Melampos, Porphyrios und Stephanus. Umgerechnet sind dies 22 Zeilen Kommentar zu jeder Zeile Text bei Dionysios. Auch in jüngerer Zeit hat sich an diesem quantitativen Verhältnis zwischen Text und Kommentar wenig geändert. Die Bücher 14–16 der *Annalen* des Tacitus umfassen knapp 100 Teubner-Seiten. Im Annalen-Kommentar von Erich Koestermann sind ihnen über 400 wesentlich umfangreichere Seiten gewidmet.

[8] Es ist klar, daß diese Fülle insbesondere den beiden unbestimmten Rechtsbegriffen ‚Treu und Glauben' und ‚Verkehrssitte' zu verdanken ist.

[9] Vgl. hierzu den Beitrag von Gregor Schoeler in diesem Band.

generell: es gibt in unserem Rechtssystem kein Gesetz, zu dem nicht auch sofort ein Kommentar erscheinen würde.

Welche Notwendigkeit steht hinter solchen Kommentaren und ihrer kaum zu bändigenden Textfülle? Anhand der Beispiele werden drei Ursachenkomplexe erkennbar.

1. Als Beispiel für den ersten mögen die antiken Kommentare oder der moderne Tacitus-Kommentar dienen: Die Texte, die kommentiert werden, sind in diesen Fällen wesentlich älter als die Kommentare. Aristoteles lebte im vierten vorchristlichen Jahrhundert. Die Aristoteles-Kommentare von Alexander von Aphrodisias und von Porphyrios sind im dritten nachchristlichen Jahrhundert entstanden, Themistios hat Aristoteles im vierten, Syrianos hat ihn im fünften und Simplikios im sechsten nachchristlichen Jahrhundert kommentiert. Zwischen dem Originaltext und dem Kommentar liegen also Jahrhunderte. Die Sprache hat sich während dieser Zeitspanne verändert. Dies ist auch eine der Ursachen für die frühe – nicht erhaltene – Kommentierung etwa Homers bei den Alexandrinern gewesen. Im Fall eines deutschen Kommentars, etwa zu den *Annalen* des Tacitus, kommt die Barriere der ganz anderen Sprache als zusätzlicher Faktor hinzu. Bei Homer ist weiter zu berücksichtigen, daß die *Ilias* und die *Odyssee* eine Diskurswelt evozieren, die mit der Welt und dem Weltwissen der Zeitgenossen des Kommentators nur noch wenig zu tun haben. Es gilt also, in einem Kommentar auch das Weltwissen nachzuliefern, das in den homerischen Epen oder bei Tacitus für die zeitgenössischen Rezipienten nicht eigens thematisiert zu werden brauchte.

2. Ein zweiter Ursachenkomplex hat zu tun mit der Art von Wissen, das man braucht, um Texte wie die des Aristoteles verstehen zu können. Zur zeitgenössischen Einbettung, die natürlich auch hier ihre erklärungsbedürftigen Spuren im Text hinterlassen hat, kommt eine Fülle theoretischer Schwierigkeiten. Kein theoretischer Text ist in allen Details so ausführlich, daß man ihn nicht noch ausführlicher machen könnte. Jeder Verfasser eines Textes hat wesentlich mehr weggelassen als gesagt. Der Kommentator sieht sich bemüßigt, seinen Teil dazu beizutragen, daß vermeintliche Lücken und Schwierigkeiten beseitigt werden. Diese Schwierigkeiten teilt sich der aristotelische Text mit dem Gesetzestext: Ein Gesetz ist eine Wenn-Dann-Regel, die einen Tatbestand mit einer Rechtsfolge verbindet. Da die Regel auf eine Vielzahl von Fällen anwendbar sein soll, muß sie hinreichend allgemein oder abstrakt formuliert sein. An die Stelle der *extensionalen* Definition etwa eines Tatbestandes oder von Tatbestandsmerkmalen, die eine sogenannte materielle Aufzählung sein müßte, tritt die *intensionale* Definition, die so sein muß, daß sie alles Gewünschte umfaßt. Es wäre z. B. wenig sinnvoll, in einem Immissionsschutzgesetz sämtliche Schadstoffe erschöpfend, also materiell, aufzuzählen, weil der Katalog der schädlichen Stoffe sich durch neue Stoffe täglich verändern kann. Der Kommentar leistet unter anderem die erneute und notwendige Konkretisierung der Regel am Beispiel von Fällen, in denen sie angewandt wurde oder in denen sie nicht angewandt werden kann, also die extensionale

Interpretation des nur intensional Festgehaltenen. Zugleich muß die Konkurrenz und die Abgrenzung zu anderen Regeln deutlich werden. Kommentierungsverbote, wie sie in Rechtskulturen gelegentlich erlassen wurden (Justinian, *Code Napoléon*), sind so allemal zum Scheitern verurteilt.

3. Der dritte Komplex von Ursachen für die Notwendigkeit von Kommentaren liegt darin, daß die kommentierten Texte sehr häufig kanonische Texte sind. Gemäß dem Rang, den sie in einer Gesellschaft genießen, sollen sie in einer einigermaßen einheitlichen Weise verstanden werden. Der Rang kann sich auch daraus ergeben, daß die Gemeinschaft mit solchen Texten soziale Konflikte regelt. Oder er kann sich dadurch ergeben, daß es sich um Texte handelt, die in solchen Bildungseinrichtungen gelesen werden, in denen jüngere Mitglieder einer Gemeinschaft zu vollgültigen Gesellschaftsgliedern gemacht werden sollen. Hier geht es, mit Jan Assmann zu sprechen, um die normative und formative Verbindlichkeit kanonischer Texte.

Gerade der dritte Ursachenkomplex macht deutlich, daß die Kommentierung oder zumindest die Auslegung von Texten nicht allein an die Existenz von Schriftkulturen gebunden ist. Da soziale Konflikte überall geregelt werden müssen und da es entsprechend stets Regeln gibt, die solche Konflikte lösen sollen, ist auch in mündlichen Gesellschaften die Auslegung der Regeln, also ihre Applikation auf den speziellen Fall, eine Notwendigkeit.[10] Häufig sind diese Regeln *implizit* in Erzählungen enthalten, die von vorbildlichen (oder gerade auch nicht vorbildlichen) Personen handeln.[11] Jede Lösung eines Einzelfalles auf der Basis einer sozialen Norm ist, als Applikation, zugleich auch Auslegung und implizit ein Kommentar. Im Falle desjenigen Teils der indischen Gedächtniskultur, der auf Wortkonstanz der überlieferten Texte aufbaut, liegen sogar alle drei Gründe für eine Textkommentierung vor.[12]

3 Die verschiedenen Formen der generischen Intertextualität

Jeder, der einen Text verfaßt hat, weiß, daß dieser Text auch kürzer oder länger sein könnte. Man kann das, was man sagen will, in einer halben Stunde, in einer Dreiviertelstunde ausdrücken, manchmal dürfen es auch nur zwanzig Minuten sein. Ein Vortragstext ist mit einiger Wahrscheinlichkeit kürzer als der Aufsatz, der eventuell daraus entsteht. Schon der Fall einer ganz einfachen Beschreibung kann das dahinterstehende Problem verdeutlichen: Man kann – um ein Beispiel von Jorge Luis Borges aufzugreifen, das vom Nouveau

---

[10] Wer dafür einen Beleg braucht, sei z. B. auf Carol Fleisher Feldman verwiesen: „Oral metalanguage", in: David R. Olson/Nancy Torrance (Hrsg.), *Literacy and Orality*, Cambridge 1991, S. 47–65.

[11] Vgl. hierzu Yvonne Domhardt (1991). In dieser Freiburger Dissertation geht es um die Ableitung von Normen aus Erzählungen in der judenspanischen Tradition.

[12] Vgl. dazu z. B. Harry Falk (1990), S. 103–120.

Roman inspiriert ist – einen Gegenstand, etwa seinen eigenen Schreibtisch, auf fünf, zehn, zwanzig oder auch hundert Seiten beschreiben, ohne den Objektbereich je zu erschöpfen.[13]

Das Verhältnis unterschiedlicher Ausführlichkeit ist nicht die einzige Beziehung, in der Texte zu anderen Texten stehen können. Man kann aus Texten oder Teilen von Texten wieder neue Texte machen, und man kann zu vorhandenen Texten parallele Texte verfassen oder entdecken. Jeder Text kann so in einem doppelten Spannungsfeld stehen: er kann reduziert oder amplifiziert werden, und er kann, ganz oder teilweise, entweder in einen neuen Text eingehen oder Ausgangspunkt für einen parallelen Text sein. Wenn man dieses doppelte Spannungsfeld ‚Intertextualität'[14], nennt, erhält man ein Bild wie auf dem Schema von Seite 59: In der Mitte steht ein bestimmter Text als Bezugspunkt, in der Vertikalen darüber die reduzierten, darunter die amplifizierten Versionen. In der Horizontalen stehen links solche Texte, deren Grundlage mehrere andere Texte sind, auf der rechten Seite solche Texte, die parallel zu einem gegebenen Text sind. Dies muß nun im einzelnen erläutert werden.

3.1 Reduktionsformen

Zunächst zu den Reduktionsformen. Das Feld ist durch einschlägige Bezeichnungen gut gefüllt – was zeigt, daß schon immer das Bedürfnis bestanden zu haben scheint, sich die lästige Arbeit zu erleichtern, die die gesamte Rezeption

---

[13] Vgl. hierzu Wolfgang Raible (1979).

[14] Der Begriff der Intertextualität geht auf einen Essai zurück, den Julia Kristeva unter dem Titel „Le texte clos" in ihrem Buch Σημειωτική *Recherches pour une sémanalyse. Essais,* Paris 1969 [Tel Quel] publiziert hat. Texte könnten unter zwei Aspekten gesehen werden, einem unmittelbar kommunikativen oder, wie man hier auch sagen könnte, situationsbezogenen und pragmatischen, und einem Aspekt, der die Beziehung zu verschiedenen synchronen oder früheren „types d'énoncés" herstelle.

> „Le texte est donc une productivité, ce qui veut dire: 1. son rapport à la langue dans laquelle il se situe est redistributif (destructivo-constructif), par conséquent il est abordable à travers des catégories logiques plutôt que purement linguistiques; 2. il est une permutation de textes, une intertextualité: dans l'espace d'un texte plusieurs énoncés, pris d'autres textes, se croisent et se neutralisent."

Der Begriff hat in der Literaturwissenschaft Furore gemacht – vgl. etwa Ulrich Broich/Manfred Pfister (Hrsg.) (1985). Der Erfolg des Begriffs ‚Intertextualität' war so groß, daß bereits eine eigene Bibliographie nötig wurde (Hebel, Udo J., 1989). In diesem Prozeß erfolgreicher literaturwissenschaftlicher Adaptation ist der Begriff ‚Intertextualität' – wie alles, was zu großen Erfolg hat – den Intentionen der Schöpferin entglitten und mit anderen Inhalten angereichert worden. Julia Kristeva hat daher bereits 1974 für den eigentlich intendierten Sachverhalt den Begriff der ‚transposition' vorgeschlagen. (Julia Kristeva 1974).

Im vorliegenden Zusammenhang wird der Begriff vor allem auf die geschriebenen Texte angewandt und speziell unter dem Gesichtspunkt der Gattungen bzw. Diskurstraditionen gesehen, die „intertextuell" sind in dem Sinne, daß sie Texte gleicher oder anderer *Gattungen* voraussetzen

eines umfangreichen Textes bedeutet. So sind uns z. B. eine Reihe von Werken, etwa Teile des Geschichtswerks von Livius, nur in Form einer *Epitomē* erhalten. Epitomē bedeutet ursprünglich das ‚Zurechtschneiden' bzw. das ‚Zurechtgeschnittene'. Schon Aristoteles gebraucht den Begriff so in den *Problemata*. Epikur verwendet ihn zusammen mit *stoicheíōsis,* also elementarem Unterricht. Epikur selbst hat sich gewissermaßen in den *kýriai dóxai* epitomisiert, die die vierzig wichtigsten Punkte seiner Lehre enthalten. Auch in der konkurrierenden Schule der Stoiker spielt die Epitomē eine wichtige Rolle.[15]

Im christlichen Kontext ist eine spezielle Form der zunächst mündlichen Unterweisung entstanden, die mit dem griechischen Verb *katēchéō* und dem Nomen *katēchismós* bezeichnet wird: Der Lehrer unterweist den Schüler in einem Frage-Antwort-Spiel, bei dem die Lehre, die vermittelt werden soll, natürlich auch auf ihre wichtigsten Punkte kondensiert werden muß. – Analog zur Epitomē sind die uns geläufigeren Begriffe ‚Abstract', ‚abrégé', ‚Resümé', ‚summary'. Das *compendium* gehört in denselben Kontext: „conferre verba ad compendium" bedeutet, etwa bei Quintilian, ‚sich kurz fassen'. Das Kompendium ist also die Version für den Eiligen. Er will nur „gebrieft" werden, das heißt, er möchte die Segnungen der weltlichen Form – engl. *to brief* – des heute bei uns nur noch religiös verstandenen *breviarium* oder *Breviers*. – Für die Fülle der literarischen Werke ist uns heute der Bompiani, oder genauer, Valentino Bompianis vielbändiges Werk *Dizionario delle Opere di tutti i Tempi e di tutte le Letterature* oder sein deutscher Nachfolger *Kindlers Literaturlexikon* ein unentbehrlicher Helfer geworden. Wer die drei Bände von Tolkiens *The Lord of the Rings* nicht gelesen hat, kann sich in zwei Spalten bei Kindler über den epitomisierten Inhalt informieren. Ähnlich sind die antiken Begriffe *argumentum* oder *hypóthesis* zu verstehen. Es handelt sich um eine Situierung des Inhalts eines Dramas mit entsprechender Inhaltsangabe. Zu einer Reihe von antiken Stücken kennen wir nur noch diese reduzierten Formen. – *Capitulum* (oder das analoge grch. *kephálaion*) ist eigentlich die Summe aus einem Text. Sie wird zur Kapitelüberschrift oder zum *titulus,* also wieder zu einer Kurzform des Texts. – Eine relativ ausführliche Version des Textes pflegt übrigzubleiben, wenn er für bestimmte Zwecke eingerichtet wird, etwa als Schulausgabe oder *ad usum delphini*.

Die beiden folgenden Kurzformen von Texten bedürfen einer besonderen Vorbereitung. In Paris gab es in den fünfziger und sechziger Jahren eine Reihe von im vorliegenden Zusammenhang interessanten literarischen Gruppierungen. In beiden hat der Schriftsteller Raymond Queneau eine wichtige Rolle gespielt. Die jüngere der beiden nannte sich „ouvroir de littérature potentielle", abgekürzt Oulipo. In einem Vortrag, den Queneau am 29. Januar 1964 im „Séminaire de linguistique quantitative" an der Sorbonne gehalten

[15] Auch von Voltaires *Dictionnaire philosophique* gibt es eine Edition mit dem Titel *Le dictionnaire philosophique portatif,* oder für die Zeitgenossen schlicht: *le portatif.* Hierher gehört auch das *Vademecum* oder im Französischen der *calepin*.

Aus vielen Texten	Aus einem Text	Parallele Texte

Reduktionsformen

Überschneidungsbereich

Epitomē
katēchéō Katechismus
abstract, abrégé
summarium, summary
résumé, resumen
Artikel im „Kindler"
hypóthesis, argumentum
compendium, breviarium
tò kephálaion
capitulum, titulus
Text *ad usum delphini*
Haï-kaï-Version eines Gedichtes
Cid, tragédie allégée [Georges Petitfaux]
Disposition
ind. **adhikaraṇa**
buddh. **uddāna**
Glossar, glōssa, Glosse
Register

Konkordanz
florilegium
anthología
anthológion
eklogḗ
miscellanea
strōmateús
patchwork
compilatio
hoi pandéktai
Digesten
Regesten
Lexikon
Enziklopädie
Grammatik
allegorisches Wörterbuch

TEXT
[(generische) Intertextualität, Umkodierung, transcodage]

Textsammlung
maʿaśē, Mischna
paralleler Text, z. B.
im *Decamerone,*
im *Heptameron,*
im Case Law
Lancelot en prose
Durrell, *Alexandria Quartet*
Queneau, *Exercices de style*
Mythos i. S. von Lévi-Strauss
parōdia, z. B. Don Quijote
Plagiat, Travestie
pastiche, pasticcio
mehrfacher Schriftsinn
Paraphrase

Kommentar
Scholion, *tà schólia*
Interpretation eines Texts
Explication de texte
glossa ordinaria
homilía, praedicatio
aram. *targūm*
editio maior, z. B.
Donatus maior gegenüber *Donatus minor*
Aufsatz gegenüber Vortrag
The Lord of the Rings gegenüber einer halben Seite in *Silmarillion* [Tolkien]
Fall gegenüber der Norm

Überschneidungsbereich

Übersetzung eines Texts in eine andere Sprache

Amplifikationen

hat, findet sich der Vorschlag der Haï-kaïsierung von Gedichten, vorgeführt an zwei besonders dunklen Sonetten von Mallarmé. Bösartigerweise ist dieser Abschnitt des Vortrags auch noch überschrieben mit „La redondance chez Mallarmé". Das Verfahren – für das es Vorbilder nicht nur bei japanischen Haï-kaï, sondern an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert auch bei den Grands Rhétoriqueurs gibt – besteht darin, daß man von einem Gedicht im Prinzip nur noch die Reime übrigläßt. Konkret sieht dies so aus[16]:

Text Mallarmés	Text Queneaus
Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx	*Onyx*?
L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore	*Lampadophore* ...
Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix	*Phénix?*
Que ne recueille pas de cinéraire amphore.	*Amphore* ...
Sur les crédences, au salon vide: nul ptyx,	Nul *Ptyx*
Aboli bibelot d'inanité sonore	sonore
(Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx	au *Styx*
Avec ce seul objet dont le néant s'honore).	s'honore.
Mais proche la croisée au nord vacante, un or	Un or?
Agonise selon peut-être le décor	le décor ...
Des licornes ruant du feu contre une nixe,	Une *Nixe*
Elle, défunte nue en le miroir, encor	encor
Que, dans l'oubli fermé par le cadre, se fixe	se fixe:
De scintillations sitôt le septuor.	septuor ...

Sonette weisen ein bestimmtes Reimschema auf. Mallarmé hat hier außerordentlich schwierige Reime gewählt. Der Witz der Queneauschen Lesart besteht darin, daß das Gedicht im Grunde nur davon handelt, ein Sonett mit einem Septett – septuor – aus seltenen Reimen zu gestalten.

Nicht weniger erhellend ist das nächste Beispiel eines reduzierten Textes. Er gehört in das Umfeld einer zweiten Gruppe von Literaten, dem Collège de Pataphysique. Alfred Jarry, Vater des *König Ubu*, hat unter anderem auch einen Dr. Faustroll ins Leben gerufen, der sich der Pataphysik widmet, einer Wissenschaft, die Jarry so definiert hatte:

> Science des solutions imaginaires, qui accorde symboliquement aux linéaments les propriétés des objets décrits par leur virtualité.

Das Collège de Pataphysique, das die Jahre nach dem Referenzpunkt der Geburt Jarrys zählte, hat nun unter anderem eine Sammlung von bibliophilen Texten herausgegeben, die sich schon durch ihre äußere Form von gewöhnlichen Texten unterscheiden. Diese Sammlung hieß „Collection Haha". Als Band 10 erschien hier im Jahre 81 nach Jarry (1955) Corneilles Drama *Le Cid* in folgender Aufmachung: *„Le Cid. Tragédie allégée en cinq actes et cent oc-*

---

[16] Raymond Queneau (1965), S. 334 ff.

tante-et-huit vers [der echte Cid hat 1840 und nicht 188 Verse]. Vers de Pierre Corneille, 237 avant E. P. Coupures de Georges Petitfaux, 81 E. P." Im Vorwort steht auf Seite 7:

> Notre éminent collègue Georges Petitfaux sait compter. Il a su ne retenir du Cid que ce qui comptait (soit: le dixième).

Dieses übriggebliebene Zehntel verdient nun mindestens ebenso wie der *Cid* selbst den Titel eines Meisterwerks. Denn Petitfaux hat, ohne ein Wort oder einen Alexandriner-Vers zu ändern, nur durch Auslassungen[17], einen *Cid* komprimiert, der alles Wesentliche enthält und darüber hinaus höchst vergnüglich zu lesen ist.

Dies bringt uns nun in die Nähe eines weiteren Typs der Reduktion von Texten, der *Disposition*. Wer die Platon-Ausgabe in die Hand nimmt, die in Form der Übersetzung Schleiermachers in *Rowohlts deutscher Enzyklopädie* erschien, weiß, daß jedem Dialog eine Disposition von Gert Plamböck vorangeht. Für den Leser ist dies außerordentlich nützlich, weil er so den Argumentationsgang als Ganzes verfolgen kann und im Falle eines Falles rasch die Stellen findet, die ihn besonders interessieren. Wissenschaftliche Werke liefern deshalb häufig die Disposition zum Text selbst dazu. In der mündlichen Kultur Indiens bzw. in der mündlichen buddhistischen Tradition entsprechen der Disposition das *adhikaraṇa* bzw. das buddhistische *uddāna*[18]. – Schließlich sind noch die *Glosse,* das *Glossar* und das *Register* als Reduktionsformen von Texten angegeben. *Glōssa* im Sinne eines obsoleten oder fremdsprachlichen Wortes, das eine Erklärung erfordert, findet sich schon in der aristotelischen *Rhetorik* [1410b12] und *Poetik* [1457b4]. Glossen kann man im Falle eines Falles in den Text selbst schreiben, an den Rand, oder über die Wörter. Ein Glossar ist auf jeden Fall eine besondere Form der Reduktion eines bestimmten Texts. Register sind erst eine Erfindung des Mittelalters, speziell der scholastischen Arbeit mit Texten. Diese Neuerung hängt zusammen mit der Wiederentdeckung des Alphabets als Ordnungsprinzip.[19]

3.2 Amplifikationen

Daß Kommentare und Scholien Amplifikationen sind, wurde schon eingangs betont. Ausnahmen sind meist nur scheinbare Ausnahmen.[20] Dasselbe gilt in

---

[17] Frz. „coupures", ‚Schnitte' – vgl. grch. epitomē; sie führen zum Teil zu Versen, die aus Bruchstücken anderer Verse zusammengesetzt sind.

[18] Vgl. zum *adhikaraṇa* in diesem Band den Beitrag von Brückner und von v. Stietencron; den Hinweis auf das buddhistische Analogon verdanke ich Oskar v. Hinüber. Solche Dispositionen machen es möglich, umfangreiche Texte in einer oralen Kultur als *Corpora* zu tradieren.

[19] Vgl. dazu Dorothea van den Brincken (1972).

[20] In der Ausgabe, die Hans Fromm von Heinrich von Veldekes Eneasroman vorgelegt hat (Frankfurt 1992), stehen 355 Seiten Verstext „nur" 138 Seiten Prosa-Kommentar gegenüber. Zählt man jedoch die 355 Seiten Vers-Übersetzung hinzu, so stimmt das Verhältnis wieder.

der Regel für eine Textinterpretation oder für eine *Explication de texte,* einer besonderen Form der Textinterpretation. Wenn etwa Alfred Noyer-Weidner ein Gedicht von Baudelaire oder von Apollinaire interpretiert, umfaßt die Interpretation in der Regel mindestens fünfzig Seiten. Analoges gilt für die Predigt, die den Text der Schrift auslegt, also die *Homilie* (praedicatio). Wir besitzen einige der mitstenographierten Predigten des Origenes und können dies so schon für die frühe Zeit des Christentums verfolgen. Analog zu dieser Art der Predigt ist das aramäische *targūm,* das aus der mündlichen Übersetzung des hebräischen Textes ins Aramäische mit einem Kommentar nach jedem Satz besteht.[21] Der Begriff der Glosse findet sich sowohl im reduzierenden wie im amplifizierenden Teil des Schemas. Dies hängt damit zusammen, daß das ursprüngliche Glossieren des einzelnen, schwer verständlichen Wortes gewissermaßen als das Prototypische des Kommentierens empfunden wurde. *Glos(s)a* ist dementsprechend im Mittelalter eine Standard-Bezeichnung für den Kommentar, speziell den Bibelkommentar *(glossa ordinaria).* Auch hier gilt das homiletische Prinzip: „ordo glossarum sequitur ordinem narrationis".

Die Amplifikation gilt auch für andere Arten von Werken. Es gab im Mittelalter eine umfangreichere und eine weniger umfangreiche Version des Donat, den *Donatus minor* und den *Donatus maior.* Ein schönes literarisches Beispiel ist der schon genannte John Ronald Reuel Tolkien. Er hat sich, wie die nachgelassene Schrift *Silmarillion* zeigt, eine ganze magisch bestimmte Vorwelt ausgedacht, in der Personen aus der Vorzeit mit einer besonderen Sprache und zugleich Personen, die nicht oder noch nicht sterben können, mit solchen aus einer ‚Mittelerde' genannten Epoche zusammen leben. Den über 1200 Seiten des *Lord of the Rings* entspricht, zusammen mit *The Hobbit,* in der in *Silmarillion* skizzierten Gesamtwelt genau eine halbe Seite. Hätte Tolkien so lange gelebt wie seine Elben, so hätte er also noch Hunderttausende von Seiten füllen können oder müssen. Bei Tolkien besitzen wir also aus der Hand desselben Autors sowohl den Text wie dessen Reduktionsform bzw., aus der Perspektive des Gesamtentwurfs, zugleich den Text und seine Amplifikation.

Dasselbe Verhältnis von Amplifikation und kürzerem Text gilt für den Text, in dem ein bestimmter Rechtsfall dargestellt wird, gegenüber der Gesetzesnorm, die ihn regelt. Angeführt ist im Schema auch noch der Fall der Übersetzung eines Textes: Sehr häufig ist die Übersetzung um einiges länger als das Original.

3.3 Ein Text aus mehreren anderen Texten

In der horizontalen Achse des Schemas finden sich auf der linken Seite die Formen von Texten, die aus anderen Texten hervorgegangen sind. Dabei

---

[21] Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von P. Schäfer.

werden normalerweise Teile von Texten zu neuen Texten zusammengeordnet. Die ersten hier – nach ‚Konkordanz' – genannten Formen sind aus dem Bestreben entstanden, Lesern „das Beste" aus anderen Texten mitzuteilen. Die moderne Form heißt hier bekanntlich „Reader's Digest". *Florilegien,* Blütenlesen, *anthológia,* sind wohl typische Formen der Spätantike. Johannes Stobaios, der im 5. nachchristlichen Jahrhundert gelebt hat, ist einer der Heroen der Gattung. Die Gattung der *miscellanea* ist etwas älter. Einer ihrer Meister ist Aulus Gellius, der im 2. Jahrhundert nach Christus gelebt hat. Seine zwanzig Bücher mit dem verheißungsvollen Titel *Noctes Atticae* sind Notizen über dies und jenes aus der Kulturwelt des Mittelmeerraums, aus didaktischen Gründen festgehalten für die eigenen Kinder. In denselben Kontext gehört die Gattung des Flickenteppichs, des *strōmateús*. Mit ihrem Namen verbindet sich der eines der Kirchenväter, Clemens von Alexandrien [ca. 160–215]. Alle diese Werke sind dem klassischen Philologen vor allem deshalb lieb und teuer, weil sie oft die einzige Quelle für Fragmente früherer Autoren sind.[22] Wie die mittelalterliche Form der *compilatio* und unsere Einschätzung der Tätigkeit des Kompilierens, ursprünglich des „Zusammenraubens", zeigt, wird diese Form der Textherstellung heute weniger geschätzt.[23]

Was jedoch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel unserer modernen Welten geworden ist, sind drei weitere Formen von Texten, die aus anderen Texten entstehen: die *Lexika,* die *Enzyklopädien* und die *Grammatiken.* Eine Vorform der Enzyklopädie sind die *Pandekten* (*pandéktai* bedeutet ‚Allesaufnehmer') oder *Digesten,* das heißt Sammlungen juristischer Texte, meist von Fallbeschreibungen und den von bestimmten Juristen angebotenen Lösungen. Hiermit vergnügen sich noch heute die Studenten der Jurisprudenz, wenn sie sich dem Römischen Recht widmen. Die eigentlichen Lexika und Enzyklopädien sind nach nicht erhaltenen Anfängen in der alexandrinischen Zeit (Listen wenig bekannter Wörter) erst Werke der Spätantike – etwa das Lexikon des Hesych im 5. oder 6., die Wörterbücher des Patriarchen Photios im 9. oder die Suda im 10. Jahrhundert. Die Enzyklopädien erleben ihre Blüte erst in der Scholastik. Die Grammatiken, die natürlich ebenfalls aus der Zusammenschau vieler einzelner Texte entstehen, sind dagegen älter.[24] Jung ist

---

[22] So verdanken wir Clemens, dem nach Paulus zweiten großen Dialektiker unter den Kirchenvätern, eine Vielzahl von Fragmenten des Dialektikers unter den Vorsokratikern, Heraklit.

[23] Bonaventura hat im 13. Jahrhundert verschiedene Arten des Verfertigens von Texten unterschieden. Wer nur die Werke anderer schreibt, ohne etwas hinzuzufügen, wird *scriptor* genannt. Wer Texte anderer schreibt und Passus hinzufügt, die nicht von ihm selbst stammen, erhält die Bezeichnung *compilator.* Wer sowohl den Text anderer schreibt wie auch seinen eigenen, wobei der fremde Text an erster Stelle steht und der eigene nur der Erläuterung wegen hinzugefügt wird, heißt *commentator. Auctor* ist schließlich derjenige, der sowohl einen eigenen wie auch fremde Textpassus schriftlich festhält, vorwiegend jedoch den eigenen Text, wobei die fremden Passus nur der Bestätigung dieses eigenen Textes dienen.

[24] In Griechenland handelt es sich bei Dionysios Thrax um das 2. Jahrhundert vor Christus; in Indien ist die Grammatik des Pāṇini noch früher entstanden. Vgl. dazu auch die zuvor zitierte Arbeit von Harry Falk.

das Instrument der *Konkordanz*. Wie das Register ist die Konkordanz eine Entdeckung der Scholastik. Es geht natürlich um die Bibelkonkordanz, die sich innerhalb eines Zeitraumes von nur fünfzig Jahren zur Perfektion entwikkelt hat.[25] Die Konkordanz steht im Überschneidungsbereich zwischen dem oberen und dem linken Flügel, weil sie in der Regel einen Sonderfall darstellt: sie soll zeigen, an welcher Stelle eines meist umfangreichen Werks – das durchaus aus mehreren Einzelwerken (z. B. Bibelkonkordanz, Konkordanz zu Ovid) bestehen kann – dieselben Wörter (in jeweils anderen Zusammenhängen) – verwendet werden.

3.4 Parallele Texte

Auf der rechten Seite des Schemas auf Seite 59 geht es um die Erscheinung des parallelen Textes. Eine der Formen ist hier natürlich die Parodie *(parōdía),* zu der sich die *Travestie*, das *Plagiat* oder, auf den Stil eines Autors bezogen, der Sonderfall des *Pastiche* gesellt. Besonders wichtig im Zusammenhang mit dem Kommentieren ist die *Paraphrase* eines gegebenen Textes. Parallele Texte spielen darüber hinaus eine große Rolle im Rechtssystem des Case Law, wo es immer darum geht, einen vorliegenden Fall parallel oder analog zu anderen Fällen zu lösen.[26] Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf das Verfahren der Parallel-Erzählung, etwa des *ma'aśē* in der jüdischen Auslegungstradition, und auch darauf, daß die Literaten selbst mit parallelen Texten arbeiten. Als Belege mögen Boccaccio und Margarete von Navarra dienen; in jüngerer Zeit liefert Raymond Queneau ein schönes Beispiel: In seinen *Exercices de style* geht er von einem Grundtext aus. Er behandelt auf einer knappen halben Seite ein kleines Ereignis, das sich zur Hauptverkehrszeit in einem Omnibus der Linie S abgespielt hat, und stellt dasselbe Ereignis in 99 anderen Versionen dar – metaphorisch, mit Litotes, in Vulgärsprache, mit lauter griechischen Fremdwörtern, aus der Perspektive des Mathematikers etc. Die Parodie als besondere Form des parallelen Textes kann mitunter beträchtliche Kunstwerke hervorbringen. So ist der *Don Quijote* im Ansatz nichts anderes als eine gewollte Parodie auf die Ritterromane.[27]

Ein anderes Beispiel, das selbst aus parallelen Texten besteht, ist das *Alexandria Quartet* (1957–1960) von Lawrence Durrell. Es umfaßt vier Bände, *Justine, Balthazar, Mountolive* und *Clea*. Jeder dieser Bände stellt ein Ereignis, in das der Erzähler impliziert ist, aus anderer Perspektive und mit anderen Dominanten dar. Das Ganze ist wie ein Vierfarbendruck, bei dem erst das Zusammenwirken aller vier Teile die gesamte Handlung enträtselt und durchsichtig macht. Es handelt sich dabei vielleicht weniger um einen Beitrag zur „Relativitätstheorie", wie der Autor meint, als vielmehr um eine Würdigung des

---

[25] Vgl. Richard H. Rouse/Mary A. Rouse (1974).

[26] Vgl. hierzu Walter Haug (1991) und Wolfgang Raible (1991).

[27] Vgl. dazu Harald Weinrich (1956).

Ortes, Alexandria, von wo die Lehre vom erst zweifachen, dann dreifachen und schließlich *vierfachen Sinn der Heiligen Schrift* ihren Ausgang nahm.[28] Im Unterschied zu Durrell, der die vier Versionen des Textes nebeneinanderstellt, muß man beim Verfahren der Interpretation nach dem mehrfachen Schriftsinn jedoch die einzelnen Lesarten selbst aus dem einen gegebenen Text entwikkeln. – Eine weitere Form des parallelen Textes ist der *Mythos* im Sinne von Claude Lévi-Strauss: Mythos ist in seinem Verständnis die Summe aller Manifestationen eines bestimmten Mythos. In diesem Sinne bilden die etwa fünfzig Versionen des Amphitryon-Stoffes zwischen Plautus und Peter Hacks ebenso eine Einheit wie die Fülle von weltlichen und christlichen Texten, in denen zwischen Homer und James Joyce der Sirenen-Stoff verarbeitet wird.[29]

4 Kommentieren in universeller Sicht

Die bisherigen Überlegungen bestanden aus drei Schritten. Zuerst ging es darum, die Paraphrase und das Umkodieren als Tätigkeiten zu sehen, die jeglichem Verstehen und jeglicher Sinngebung zugrunde liegen. In einem zweiten Schritt wurde gezeigt, daß der Kommentar zu den metakommunikativen Tätigkeiten gehört, die innerhalb von Schriftkulturen einen besonderen Aufschwung nehmen, die aber gleichwohl eine Existenzberechtigung auch in Kulturen besitzen, die ohne Schrift sind. In einem dritten Schritt wurden, anhand des Schemas, eine Reihe von Formen vorgeführt, die eine Intertextualität annehmen kann, die in enger Beziehung zur Tätigkeit des Umkodierens steht.

Auf die drei bisherigen soll nun ein vierter und letzter Schritt folgen. In ihm wird es darum gehen, die Tätigkeit des Kommentierens mit dem Schema der generischen Formen der Intertextualität in Beziehung zu setzen.

4.1 Generische und anthropologische Perspektive

Man kann die Tätigkeit des Kommentierens in eine Reihe von Kontexten stellen, die alle ihre Berechtigung haben. Ein erster Rahmen könnte eine Geschichte der Textproduktion sein. Hier könnte man zeigen, wo Kommentare auftreten und wie sie mit bestimmten Textgattungen, bestimmten sozialen Umfeldern und bestimmten Zwecken verbunden sind. Eine andere Möglichkeit könnte darin bestehen, von einem kanonischen Text auszugehen, der im Laufe seiner Geschichte immer wieder kommentiert wird. Wir bekämen dann etwa eine Geschichte der Auslegung kanonischer Texte innerhalb der jüdi-

[28] Vgl. Henri de Lubac, S. J. (1959 und 1961).

[29] Vgl. zur intensiven christlichen Adaptation des Sirenen-Stoffs Hugo Rahner, „Antenna Crucis“ , in: ders. (1964), S. 239–564.

schen, der christlichen oder der islamischen Tradition. Man könnte aber auch von den Schriften des Aristoteles ausgehen und sie in den Kontext des Insgesamt der Kommentare aus verschiedenen Kulturbereichen einordnen, die ihnen gewidmet worden sind.

Der hier eingeschlagene Weg stellt eine weitere Möglichkeit dar. Ausgangspunkt war eine Strategie, nach der das beständige Umkodieren die Grundlage dessen bildet, was wir „Sinn" nennen.[30] Dabei wurde dem wohlbekannten Begriff „Intertextualität" eine weitere Bedeutungsnuance hinzugefügt: von „Intertextualität" war hier nicht die Rede auf der Ebene der einzelnen Texte. Textexemplare dienten nur zur Verdeutlichung dessen, was auf einer allgemeineren Ebene vorgeführt wurde: es ging um Text-*Gattungen* und um eine eher *anthropologische* Perspektive. Aus dieser Sicht stehen Texte im doppelten Spannungsfeld der beiden Achsen des bekannten Schemas.[31]

Es zeigt sich nun, daß sich all das, was mit der Tätigkeit des Kommentierens zusammenhängt, problemlos in das zweidimensionale Schema einordnet: Alle Bezeichnungen, die fett dargestellt sind, charakterisieren Textgattungen, die etwas mit der Tätigkeit des Kommentierens zu tun haben. Dies bedeutet, daß nicht nur die eigentlichen „Kommentare" Ergebnisse der Aktivität des Kommentierens sind. Es gibt eine ganze Reihe anderer Gattungen, die in denselben Kontext gehören. Dies erweitert unsere Sicht und beseitigt zugleich wohl auch eine Reihe von Problemen, die im Laufe der Tagungen über „Text und Kommentar" im Zusammenhang mit der Abgrenzung des Kommentars von anderen Gattungen aufgetreten sind.

4.2 Die Tätigkeit des Kommentierens im Kontext generischer Intertextualität

Der Kommentar im engeren Sinne (unterer Flügel des Schemas) steht in Beziehung zu allen fettgedruckten Begriffen der restlichen drei Felder. Am einfachsten lassen sich die Kommentare dabei nach den Ebenen sprachlicher Einheiten klassifizieren, die sie im Höchstfall erfassen:

---

[30] Wenig hilfreich ist in diesem Zusammenhang die Dissertation von Roland Posner mit dem vielversprechenden Titel *Theorie des Kommentierens* (Frankfurt 1972 [Linguistische Forschungen, Band 9]). Es geht nämlich nur um Zweisatz-Texte und dabei speziell um die Frage, was durch einen zweiten Satz in einem ersten negiert werden kann. – Wichtig für die anthropologische Dimension des Kommentierens – und gegenüber der Verengung des Begriffs bei Posner am anderen Ende einer möglichen Skala angesiedelt – mag dagegen der Hinweis sein, wie der Titel des Weinrichschen Tempus-Buches mit den beiden Begriffen ‚erzählte' und ‚besprochene Welt' in der französischen Übersetzung wiedergegeben werden: *Le temps. Le récit et le commentaire,* Paris 1973.

[31] Das Schema zeigt auch die relative Enge des doch schon so weiten, auf Textexemplare und nicht auf Textgattungen bezogenen Begriffs ‚Intertextualität' im Verständnis der Literaturwissenschaft: Sie dürfte nämlich vor allem Beziehungen zwischen solchen Texten im Auge haben, die auf der rechten Seite des Schemas (parallele Texte) anzusiedeln sind.

– Einzelne Laute/Phoneme/Grapheme dürften relativ selten alleiniger Gegenstand von Kommentaren sein; eher schon die Metrik, die die Lautseite überlagert.

– Manche Kommentare begnügen sich mit der Wortebene. Dies sind die *Glossen* und die *Glossare* im ursprünglichen Sinne. Die Worterklärung scheint für die Tätigkeit des Glossierens so zentral zu sein oder gewesen zu sein, daß sich hieraus im Mittelalter der Begriff für den Kommentar schlechthin, *glossa*, entwickelt hat. Kommentare auf Wortebene implizieren auf dem linken Flügel des Schemas bereits eine Grammatik im Sinne des Dionysios Thrax, die ja eine Grammatik der Redeteile und damit der Wörter, nicht eine Syntax ist. Auf dem linken Flügel gehört zu dieser Art des Kommentierens noch das *Lexikon*, die *Enzyklopädie* – soweit es um Weltwissen geht –, das *etymologische Wörterbuch*, die *Konkordanz* und das *allegorische Wörterbuch*, das ebenfalls eine Erfindung des Mittelalters darstellt.

– Wenn wir eine Hierarchiestufe höher gehen und ganze Sätze ins Blickfeld kommen, kommt vom rechten Flügel des Schemas die *Paraphrase* dazu, vom linken eine Grammatik wie diejenige des Apollonios Dyskolos, die erst im 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden ist und nunmehr bereits die Syntax, sogar die Textsyntax mit einschließt.

– Kommt der Text als Ganzes ins Blickfeld, so spielt die Intention des Verfassers – falls es einen solchen gibt – eine Rolle, insbesondere aber der Aufbau des Textes. Hier sind dann aus dem oberen Flügel des Schemas die *Disposition* zu nennen, aus dem rechten die Paralleltexte *(Ma'aśim, mehrfacher Schriftsinn)*. Der *Disposition* oder dem *argumentum* des mittelalterlichen Kommentars entspricht im Kommentar der indischen Gedächtniskultur das *adhikaraṇa*, in der buddhistischen das *uddāna*, das zunächst einen Überblick über mehrere Sūtren verschafft. Auch standardisierte Auslegungsverfahren wie die französische „explication de texte" spiegeln diese Art des avancierten Kommentierens vom Ganzen zu den Teilen hin wider. Hierbei handelt es sich dann um Kommentare, die man zu Recht auch als die ‚großen Kommentare' bezeichnet.

4.3 Fließende Grenzen

Die Grenzen zwischen den kommentierenden und den sonstigen Formen der generischen Intertextualität sind fließend. Die homiletische Predigt im Sinne des Origenes oder das aramäische *targūm* (der Text wird Satz für Satz ins Aramäische übersetzt und Satz für Satz kommentiert) bewegen sich sicher nicht im Bereich dessen, was man normalerweise als ‚Kommentar' bezeichnen würde. Beide Formen sind gleichwohl strukturell identisch mit dem, was man den ‚lemmatischen Kommentar' nennt. Hier wird ja genau nach dem schon genannten Schema verfahren: *ordo glossarum sequitur ordinem narrationis*. Das Verbindungselement zwischen Homilie und *targūm* auf der einen und dem lemmatischen Kommentar auf der anderen Seite ist also die Auslegung eines Textes als Abfolge linear angeordneter Einheiten.

Ein weiteres Beispiel für die gleitenden Übergänge zwischen den kommentierenden und den nicht-kommentierenden Formen der generischen Intertextualität sind die Aristoteles-Kommentare von Averroës. Averroës hat drei Arten von Kommentaren geschrieben, die im Arabischen drei verschiedene Namen haben, in der deutschen Tradition jedoch mit ‚kleiner Kommentar', ‚mittlerer Kommentar' und ‚großer Kommentar' bezeichnet werden.[32] Der kleine Kommentar ist nun nichts anderes als eine *epitomē,* ein raccourci des Textes. Der mittlere Kommentar bei Averroës entspricht der Paraphrase. Der große Kommentar entspricht dagegen dem, was man landläufig als ‚Kommentar' bezeichnen würde. So wie im vorangegangenen Beispiel die Exegese das Verbindungselement war, ist es hier also die Paraphrase. Das Paraphrasieren – auf dessen Wichtigkeit in der Alltagskommunikation schon eingangs hingewiesen wurde – ist ganz allgemein eine der wichtigsten *Techniken* des Kommentierens.

Ein weiteres Beispiel für die Nähe zwischen den kommentierenden und den nicht-kommentierenden Formen der Intertextualität ist die *Mischna* als Sammlung rabbinischer Sprechakte: sie beziehen sich auf bestimmte Textstellen und sind so einerseits häufig Paralleltexte; andererseits kann die *Mischna* gelesen werden als eine Sammlung kommentierender Äußerungen. Dies gilt um so mehr, als Paralleltexte implizit stets als Kommentare gelesen werden können.[33]

Schließlich ist, was den gleitenden Übergang zwischen den kommentierenden und den nicht-kommentierenden Formen der Intertextualität angeht, auf Reduktionsformen wie diejenige der *Disposition* hinzuweisen: Jede Disposition – etwa zu einem platonischen Dialog – ist nicht nur eine Interpretation, sondern implizit zugleich auch ein Kommentar des platonischen Textes.

4.4 *Einschätzungen der Tätigkeit des Kommentierens: reproduktive und kreative Aspekte*

Wie steht es mit der Einschätzung des Kommentierens? Griechisch heißt der Kommentar *schólion*. *scholḗ* bedeutet ‚Muße'. *scholastḗs* ist ein ‚man who lives at ease, man of leisure'. *scholastikós* bedeutet dementsprechend einerseits

– ‚inclined to ease', andererseits
– ‚devoting one's leisure to learning, learned man, scholar'.

Im großen Wörterbuch von Liddell-Scott findet sich jedoch der Zusatz: ‚frequent in bad sense: pedant, learned simpleton'. Eine gewisse pejorative Tendenz ist dabei nicht zu verkennen.[34] (*Scholastikós* bedeutet im Griechi-

---

[32] Vgl. hierzu wiederum den Beitrag von Gregor Schoeler in diesem Band.

[33] Der Beitrag, den Ludwig Finscher in diesem Band zu Beethovens *Diabelli-Variationen* und ihrer Interpretation als „böse Kommentare" zu einem vorgegebenen Thema verfaßt hat, ist ein besonders schönes Beispiel hierfür.

[34] Im Griechisch-Lehrbuch von Grunsky-Steinhauser fand sich in jeder Lektion ein kleiner Abschnitt, der von den Schülern als ‚griechischer Witz' bezeichnet wurde: jeder dieser Texte

schen auch ‚Advokat'.) Die negative Einschätzung gilt nicht zu allen Zeiten gleichermaßen. Die Epoche der Scholastik ist eine Epoche intensivsten Kommentierens. Dies geht so weit, daß hier Autoren mitunter sogar Kommentare zu ihren eigenen Werken verfassen.[35] Was die heutige Bewertung des ausgesprochenen Kommentierens und der kommentierenden Tätigkeit angeht, wirkt sicher die Einschätzung nach, die die Scholastik in der Renaissance gefunden hat. Die negative Wertung des Kommentierens ergibt sich vor allem wohl daraus, daß bestimmte Personen vermeintlich immer nur über Texten brüten und daraus sekundäre und tertiäre Texte ableiten.

Insofern ist es wichtig, auch auf die kreativen Aspekte des Schemas hinzuweisen. Der Hauptort der Kreation ist dabei der rechte Flügel. Im Bereich der Texte, die parallel zu anderen Texten geschrieben werden, entsteht permanent Neues. Hier geht man beständig über das Gegebene hinaus, hier findet jene permanente *epídosis eis hautó* statt, die nach Aristoteles den Menschen vom Tier unterscheidet und nach Johann Gustav Droysen die Geschichtlichkeit des Menschen ausmacht.[36] Aus den altfranzösischen *Lanzelot*-Versionen in Versen entsteht, um ein Beispiel zu nennen, mit dem altfranzösischen *Prosa-Lanzelot* ein Kunstwerk außerordentlichen Ranges. Dieser altfranzösische *Lanzelot* hat wieder eine Fülle von *Lanzelot*-Bearbeitungen, insbesondere auch im deutschen Bereich, zur Folge gehabt.[37]

Während der rechte Flügel des Schemas in der Tat der Ort der eigentlichen kulturellen Dynamik ist, sollte man den linken Flügel in dieser Hinsicht nicht ganz unterschätzen: Auch derjenige, der aus vielen Texten einen neuen Text macht, kann unter Umständen sehr produktiv und kreativ sein. Dies zeigt beispielsweise die Technik der jüdischen Exegese, bei der mitunter aus dem Vergleich von Textstellen, die gar nichts miteinander zu tun haben, interes-

---

fing an mit *scholastikós tis* ... Dies bedeutet, daß Personen, die sich mit dem Kommentieren von Texten befassen, relativ bald ein schlechter Ruf umgibt.

35 Im Mittelalter beginnen die romanischen Vulgärsprachen langsam als Schriftsprachen gegen das Latein Fuß zu fassen. Da die großen lateinischen Texte kommentierte Texte waren, verwundert es nicht, daß – wie Alastair J. Minnis in diesem Band betont – namentlich Autoren volkssprachlicher Texte, etwa Dante, ihre Werke selbst kommentieren, um ihnen dadurch eine höhere Dignität zu verleihen. – Ein modernes Beispiel (auf das mich Ursula Schaefer aufmerksam gemacht hat) ist Vladimir Nabokov, in dessen Roman *Pale Fire* ein fiktiver Autor das 999-Zeilen-Gedicht eines anderen fiktiven Autors mit einem umfangreichen Kommentar versieht (der weitgehend eine Projektion des Kommentators in das Gedicht darstellt).

36 Johann Gustav Droysen (1937), S. 9 f. [„Die Doppelheit des menschlichen Wesens"]. Droysen bezieht sich auf Aristoteles, *de Anima* II.4.2.

37 Hans-Jürgen Lüsebrink nennt in seinem Beitrag zu diesem Band weitere Beispiele aus der jüngeren Literaturgeschichte. Herausragend ist in dieser Hinsicht ein Werk von Hans Robert Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1982: Jauß nennt eine Fülle von Werken, deren Autoren Fragen und Probleme aufgreifen, die sich in Werken früherer Autoren gestellt haben. So ist Goethes *Werther* lesbar als eine Antwort auf Rousseaus *Nouvelle Héloïse*, der *Wilhelm Meister* antwortet auf den *Émile*, Goethes *Iphigenie* auf die von Racine.

sante neue Auslegungen entstehen. Im linken Flügel wird also sehr häufig das Potential der vorhandenen Texte durch Kombination zu neuartigem Sinnpotential ausgenutzt.[38]

Insgesamt gilt freilich, daß der obere und der untere Flügel des Schemas, bis zu einem gewissen Grade auch der linke, nicht der *kulturellen Dynamik* einer sozialen Gemeinschaft dienen, sondern, ganz im Gegenteil, die *soziale und historische Identität* einer Kulturgemeinschaft sicherstellen. Hier werden die großen Texte gepflegt, wird der Zugang zu solchen Texten erleichtert, aber oft auch eingeschränkt durch *dogmatische* Kommentare. Insgesamt geschieht in diesen Bereichen selten umwerfend Neues, deshalb die gewisse Langeweile, die der obere und der untere, zu großen Teilen auch der linke Flügel des Schemas, mitunter verbreiten mögen. Deshalb freilich auch das Staunen, wenn gerade aus diesem Sektor manchmal Neues kommt, häufig übrigens subversiv: Eines der schönsten Beispiele stellen die scholastischen Modisten dar, die angeblich immer nur Donat und Priscian kommentieren, die jedoch in ihrer kommentierenden Tätigkeit zwischen 1240 und 1300 eine Sprachtheorie entwickelt haben, die für viele Jahrhunderte nicht mehr ihresgleichen fand.[39] Dies bedeutet: Die Kreativität, die *epídosis,* findet sich mitunter auch in Bereichen, in denen man sie weniger erwarten würde.[40]

4.5 Die verschiedenen Arten des Verstehens

Seit einer Reihe von Jahren gibt es im Bereich der künstlichen Intelligenz eine intensive Diskussion über die Fähigkeiten von Automaten. Ein entscheidender Punkt in dieser Diskussion ist die Frage, ob die Leistungen von Automaten von analogen menschlichen Leistungen zu unterscheiden sind und, in diesem Zusammenhang, ob Automaten etwas im vollen Sinne des Wortes ‚verstehen' können.[41]

---

[38] Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß manche Texte sowohl unter der Rubrik „Text aus vielen anderen Texten" auf der linken wie als „Parallele Texte" auf der rechten Seite des Schemas eingeordnet werden können: Die *Mischna* oder die Korpora des *Case Law* zählen dazu. Als reine Sammlungen wären sie eher auf der linken Seite unterzubringen, als in einer bestimmten Absicht zusammengestelltes und ausgewähltes Korpus gehören sie eher auf die rechte Seite. Ihr kreatives Potential entfalten sie jedenfalls unabhängig von ihrer Position im Schema.

[39] Vgl. hierzu Wolfgang Raible (1987).

[40] Ein weiteres Beispiel nennt Gregor Schoeler in diesem Band: die Entdeckung des Lungenkreislaufs findet sich in einem arabischen medizinischen Kommentar, also dort, wo man solche Informationen kaum erwarten würde.

[41] Ein Teil dieser Diskussion rankt sich um eine spezielle Form des nach Alan Mathison Turing benannten Tests, das von John Searle erfundene „Chinesische Zimmer". Vgl. dazu John Searle (1981); ders., (1987); Roger Penrose (1989), S. 17 ff. – Grob gesprochen geht es darum, ob die richtige Reaktion auf eine Wahrnehmung bereits als ‚Verstehen' interpretiert werden kann.

Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen war nun eine Konzeption, nach der ‚verstehen' bedeutet: etwas umkodieren, etwas nicht Wort für Wort wie einen auswendig gelernten Text reproduzieren, sondern etwas aus eigenen Mitteln (neu) schaffen. Gleichzeitig ging es um eine Annäherung an das Problem der generischen Intertextualität unter anthropologischem Vorzeichen. Das Schema mit seinen vier Feldern stellt ja nichts anderes dar als die Textgattungen, die im Zusammenhang mit solchen Verstehensprozessen entstehen. Dies eröffnet nun die Möglichkeit zu einer weiteren Interpretation des vorliegenden Schemas: es stellt nämlich auch eine Antwort auf die Frage dar, was – für einen Menschen – ‚verstehen' bedeutet: Es gibt hier ganz offensichtlich *verschiedene* Arten des Verstehens, die sich in den beiden Achsen und den vier Flügeln des Schemas widerspiegeln: Im oberen Teil geht es um die Abstraktionsfähigkeit, im unteren um die kreative Expansion und um die Applikation. Auf der linken Seite geht es um das Basiswissen, also den Ausgangspunkt für alles weitere, auf der rechten Seite um die eigentliche Kreativität.[42]

Die Bereiche, die im vorliegenden Schema derzeit mit den Instrumenten der künstlichen Intelligenz erfaßt werden können, sind sehr beschränkt. Es geht nämlich nur um einen Teil der Bereiche im oberen und im linken Flügel des Schemas: Typische Beispiele sind die *Konkordanz,* sind *Glossare* und, bereits mit Einschränkungen, *Register:* Ein gutes Register setzt nämlich eine Hierarchisierung der Begriffe voraus, und eine solche Hierarchisierung ist nur in wohldefinierten – das bedeutet zugleich: sehr eingeschränkten, eng fachsprachlichen – Bereichen möglich. Es kommen dazu bestimmte Arten des *Abstracts,* die wiederum nur in fachsprachlich eng eingegrenzten Gebieten des Wissens und bei hochgradig stereotyp aufgebauten Texten – etwa in naturwissenschaftlichen Fachzeitschriften – möglich sind. Was die *Übersetzung*

---

[42] Hans Fromm hat sich intensiv mit den beiden Traditionssträngen beschäftigt, nach denen Aeneas entweder als der fromme Retter des Vaters Anchises und Ahnvater Roms oder aber als der Verräter an seinen eigenen Genossen gesehen wird, der nach dem Fall Trojas als Dank eine Sonderbehandlung durch die Griechen erfuhr. Im Zusammenhang mit der Behandlung des Stoffs im Mittelalter, wo die Darstellung des Troja-Stoffes bei den „Autoritäten" Dares und Dictys als wahr, die bei Vergil dagegen als unwahre Dichtung galt, schreibt Fromm nun, im 12. Jahrhundert beginne eine neue Wertschätzung Vergils, der nicht nur als *poeta* gesehen werde, „sondern auch als *philosophus,* als derjenige, der menschliches Handeln recht zu verstehen lehrt":

> „So wird der (durch Vergil) überlieferten Aeneas-Gestalt ihre Rechtfertigung und ihre Teilhabe an der *veritas* zugesprochen. Denn *veritas* enthält nun neben der alten, auf die Faktizität der *res gestae* und damit auf die ‚richtige Quelle' festgelegten Bedeutung eine zweite, neben der Faktizität den ‚Sinn' *(sensus, intellectus),* und dieser meint sowohl das Maß an Sinnfülle, das in der *res* steckt, als auch, nur in der Blickrichtung unterschieden, den Sinn, den der mittelalterliche Interpret, der *poeta-philosophus* in ihr findet. Dieser erfindet ja nicht, sondern findet das im Überlieferten Aufgehobene, legt es frei, indem er amplifizierend kommentiert und verstehen lehrt".

Eine bessere Exemplifizierung der hier vorgetragenen Analyse kann man sich kaum vorstellen, zumal die beiden letzten zitierten Sätze vier der Schlüssel- oder Reizwörter – Amplifikation, Kommentar, Verstehen und Sinn – nennen. Vgl. Hans Fromm (1992), S. 160 f.

angeht, die im unteren Flügel des Schemas genannt ist, kennt man die bis auf weiteres nicht zu bewältigenden Schwierigkeiten der automatischen Übersetzung jenseits des eng fachsprachlichen und auf bestimmte Arten von Fachtexten bezogenen Bereichs.

'Verstehen' im Sinne des Umkodierens umfaßt jedoch einen wesentlich größeren Bereich, nicht nur den, in dem man mit anderen Worten dasselbe (oder annähernd dasselbe) sagt, sondern vor allem einen Bereich, in dem man beständig *über das hinausgeht,* was schon gegeben ist.[43] 'Verstehen' umfaßt – für den Menschen – auch den Bereich der Kreativität, der schöpferischen Adaptation und damit die Schaffung von Neuem. In dem vorliegenden Schema handelt es sich dabei vor allem um die Bereiche der textuellen Amplifikation und um den Bereich der parallelen Texte. Wenn man in der künstlichen Intelligenz von 'verstehen' spricht, sollte man gerade diese Bereiche nicht vergessen. Sie sind es, die entscheidende Teile menschlichen Verstehens widerspiegeln, darunter die Tätigkeit des Kommentierens. Hier wird die Maschine den Menschen so bald nicht einholen können – was einen vielleicht überraschenden, aber doch zugleich auch beruhigenden Abschluß dieser Überlegungen zu „Text und Kommentar" darstellt.

Literatur

Brincken D. von den (1972), „Tabula alphabetica. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu Geschichtswerken", in: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag,* Göttingen S. 900–923.

Broich, U./M. Pfister (Hrsg.) (1985), *Konzepte der Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien,* Tübingen.

de Lubac, H., S. J. (1959–1961), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture,* 2 Bde. Paris.

Domhardt, Y. (1991), *Erzählung und Gesetz. Deskriptive und präskriptive Hermeneutik mit Blick auf den Me'am Lo'ez des Rabbi Jakob Kuli,* Bonn.

Droysen G. (1937), *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodenlehre der Geschichte,* München.

Falk, H. (1990), „Goodies for India – Literacy, Orality, and Vedic Culture", in: W. Raible (Hrsg.), *Erscheinungsformen kultureller Prozesse,* Tübingen 1990, S. 103–120.

Fromm, H. (1992), „Eneas der Verräter", in: *Festschrift für Walter Haug und Burkhart Wachinger,* Tübingen, S. 139–163.

---

[43] In einer früheren Publikation habe ich anhand der klassischen Assoziationstests der Psychologen gezeigt, daß schon die Verarbeitung sprachlicher Information ein beständiges Hinausgehen über das Gegebene, ein „going beyond the information given" bedeutet: W. Raible (1981).

Greimas. A. J. (1970), *Du sens,* Paris.

Haug W. (1991), „Vom Glanz der Weisheit zur Verzweiflung des Wissens", in: A. Assmann (Hrsg.), *Weisheit,* München, S. 387–405.

Hebel, U. J. (1989), *Intertextuality, Allusion, and Quotation. An international bibliography of critical studies,* Bibliographies and indexes in world literature, 18, New York.

Jauß H. R. (1982), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik,* Frankfurt a. M.

Kristeva, J. (1969), *Sēmeiotikē. Recherches pour une sémanalyse,* Paris.

Kristeva, J. (1974), *La révolution du langage poétique,* Paris.

Penrose, R. (1989), *The Emperor's New Mind. Concerning Computers,* Oxford.

Posner, R. (1972), *Theorie des Kommentierens,* Frankfurt a. M.

Queneau R. (1965), *Bâtons, chiffres et lettres,* Paris.

Rahner, H. (1964), *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburg.

Raible, W. (1979), „Literatur und Natur. Beobachtungen zur literarischen Landschaft", in: *Poetica* 11, S. 105–123.

Raible, W. (1981), „Von der Allgegenwart des Gegensinns (und einiger anderer Relationen). Strategien zur Einordung semantischer Information", in: *Zeitschrift für romanische Philologie,* S. 1–40.

Raible, W. (1987), „Comment intégrer la syntaxe dans la sémantique? La solution des grammairiens scolastiques", in: G. Lüdi/H. Stricker/J. Wüest (Hrsg.), *„Romania ingeniosa". Festschrift für Prof. Dr. Gerold Hilty zum 60. Geburtstag,* Bern, S. 497–510.

Raible, W. (1991), „Die Weisheit des (Fall-)Rechts", in: A. Assmann (Hrsg.), *Weisheit,* München, S. 437–452.

Rouse, R. H./M. A. Rouse (1974), „The Verbal Concordance of the Scriptures", in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, S. 5–30.

Searle, J. (1987), „Minds and Brains without Programs", in: C. Blakemore/S. Greenfield (Hrsg.), *Mindwaves,* Oxford.

Searle, J. (1981), „Minds, brains, and programs", in: D. R. Hofstadter/D. C. Denett (Hrsg.), *The Behavioral and Brain Sciences* Bd. 3, Harmondsworth.

Ungeheuer, G. (1969), „Kommunikation und Gesellschaft", in: *Dokumentation* 20, S. 246–253.

Weinrich, H. (1956), *Das Ingenium Don Quijotes,* Münster.

[illegible] (1970), [illegible]
[illegible] (1971), [illegible] Chomsky [illegible] die Vorstellung der „Kreativität" [illegible], München [illegible]
[illegible] (1983), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1969), [illegible] and [illegible]
[illegible] (1968), [illegible] Press
[illegible] (1971), [illegible]
[illegible] (1950), [illegible] Cambridge [illegible]
[illegible] (1972), [illegible]
[illegible] (1972), [illegible]
Sa[illegible]
[illegible] (1970), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1968), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1969), [illegible] „La [illegible] dans la [illegible]" [illegible]
[illegible]
[illegible] (1971), „Die [illegible] des [illegible]", in: A. [illegible]
[illegible]
[illegible] (1962), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1967), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1969), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1970), [illegible]
[illegible]
[illegible] (1970), [illegible], München.

Ithamar Gruenwald

The ‚Scripture-Effect'

An Essay on the Sociology of the Interpretative-Reading of ‚Texts'[1]

A

The subject of ‚Text and Commentary' to which the present volume is devoted can be viewed from a number of angles. One may start by a set of definitions which will answer such questions as, „What is a ‚Text'"; „What is an ‚Interpretation'"; and „What is an ‚Interpreted Text'". For reasons that will become clear in the course of the present study we shall view these questions, as also their answers, in as broad a context as possible. By ‚Text' we mean – semiotically speaking – any kind of sign – written, painted or voiced – that conveys information. By ‚Interpretation' we mean any kind of statement relating to that Text, whether by its originator or by a third party that considers itself to be addressed by that Text. An ‚Interpreted Text' means that the Text has been adapted for purposes which reflect the needs or intentions of the interpreting person. Every act of Interpretation reads meaning into the Text. That meaning may be identical to the one intended by the originator, but is not necessarily so. More often than not, any Interpretation makes free use of the Text for purposes that are different from the original ones. It changes the Text, or „translates" it so as to fit into a new cultural or circumstantial environment. Even when a lexicological explanation is intended, that explanation may easily become an interpretation. The 1990-Edition of *The Concise Oxford Dictionary* lists five basic senses in which the word *ball* can be used. Thus, the sentence ‚Look at the ball', almost automatically implies ambiguity. This, at least, is the case, when that sentence is read by people who were not present when it was said or written. Thus, the very choice of the sense in which a sentence is understood already implies an interpretation. It is more often than not reflecting the needs of the interpreter rather than those of original speaker or writer.

The last observation is an hermeneutical commonplace. It was made here, because of the wide-ranging implications it has for our understanding of the concept of ‚Text'. However, our major concern here is with Scripture, that is,

---

[1] This is an adapted version of a chapter in a larger study on the „Hermeneutics of Hermeneutics", or the philosophy of scriptural interpretation. The study bears the title „The Midrashic Condition", and will be published in due course. See, for the time being, I. Gruenwald, „Midrash and the ‚Midrashic Condition': Preliminary Considerations", in: M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination*. SUNY Press: Albany, 1993, pp. 6–22.

with sacred writings or texts, not with Texts as such. In their commonly religious sense, scriptures constitute the spiritual and cultic cornerstone upon which a religious system or tradition rests. In most cases, Scripture and Canonicity are complementary notions. As a rule, the concepts of Scripture and Canonicity convey the idea that the texts in question are divinely inspired and that their content is normatively binding. The canonical status of texts is not self-implied in their own content. It is officially established by an appointed and authoritative body of people that decides on matters of canonical inclusion or exclusion.[2] In the case of the Christian Canon more information is available than in that of the Hebrew Canon. Generally speaking, the question of the canonization of Scripture as such is out of our present concern. We are interested in it in so far as it elucidates for us a few issues in regard to the subjective nature implied in the creation of the scriptural status of a text.

We have referred to the issue of canonization, also because we see in it a necessary preliminary for our understanding of the concept of ‚the Scripture-Effect'. What is important in this respect is the fact that canonicity is agreed upon by a consensus of opinions, dogmatic and binding as it may be. A certain group of people is appointed, or appoints itself, so as to declare the canonicity of a certain body of writings. In other words, Scripturality is decided by people who have nothing to do with the actual composition of the writing(s) in question. Thus, if ‚status' is the major issue, then it primarily relates to the people who decide on the canonicity. It is the status allotted to the people in question that creates the status of canonicity. It is the Catholic Council which met in Trent (8 April 1546) that decided which books belong to the Christian Catholic Canon and which not. Officially authorized as the people taking part in that Council considered themselves to be, from a phenomenological point of view, their decision reflects their own spiritual inclinations and views. In other words, it is a subjective decision which in our case strives to be established as the Catholic norms over against the Protestant ones.

There is always a number of divergent reasons for taking decision on the nature and scope of a particular canon. Among those reasons rank high the motivations to self-define one group, or form of creed, over against another. But usually there is nothing inherent in the books made into a canon that objectively calls for doing so. Although ‚Canon' is generally conceived as a term that has special terms of reference in the framework of a religious system, canonical attitudes can be formed in relation to non-religious books too. With this observation in mind, we may well pass over to the discussion of the Scripture-Effect. However, one further comment seems in place before proceeding with our discussion. In a sense, the very act of declaring the nature and scope

---

[2] The whole question of the canonization of the Hebrew and Christian Canons is a very complicated one. For the sake of a general orientation see R. E. Brown *et alias* (eds.) (1968), pp. 499 ff.; Ch. M. Laymon (ed.) (1971), pp. 1209 ff.; S. Z. Leiman (1976); G. Stemberger and I. Balderman (eds.) (1988); J. Blenkinsopp (1977); D. F. Aune (1991).

of a canon in itself is tantamount to an interpretative act. It defines the perspectives, the tone and the general attitude which should be applied in the reading of the books that belong to that canon. For, the act of setting the overall approach to a book equals its evaluation from a particular point of view. And evaluation is apex of interpretation.

The scripture-effect is a sociological or psychological factor which is characteristic of the behaviour of people who attach authority to any given text. It so happens that people incline to see in certain texts the equivalents of scriptures. As indicated above, ‚Text‘ here means any kind of written document that is held as authoritative in the eyes of a certain body of people. We also made one step forward and argued that ‚Text‘ is any kind of sign – linguistic, audial, pictorical etc. – that a group of people treats as conveying authoritative information. It should be noticed that we speak of a group of people, so as to give our line of argumentation a sociological – and not merely a psychological – aspect. Then, we also speak of ‚authoritative information‘, so as to indicate that the kind of information which we have in mind is such a one that induces enactment of ideas and a sense of obedience to an accepted authority. In this respect, ‚canonization‘ may become a form of attitude rather than a specifically religious act. It fixes the status that a book has in the eyes of people.

Speaking of the scripture-effect, it is not uncommon to observe people to whom even newspapers give a taste of the ultimate truth as can originate from God only. Is it not a common experience to find that news, when aimed at a hot political issue, can summon people to the public squares and start a violent demonstration? It requires only a modest amount of journalistic cunning or political shrewdness to enkindle in the mob the lust for running riot. With books, though, we would expect different, more balanced forms of behaviour. However, the „Red Book“ in Communist China provoked people into a civil war. The pages of human history are full of the sad stories of books that were manipulated and abused in a way that brought havoc and destruction. There are wars that are scripture-inspired: the Quran would inspire a military *jihad;* the New Testament – the Crusades; and the Hebrew Scripture – the conquest of the Land of Canaan. Do we have to turn many pages in the history of Western civilization to realize what effects books like „The Communist Manifesto“ or „Mein Kampf“ had on the minds of people? Is it not also a matter of interpretation how the call for a war is understood by people and acted out by them?

Books, or for that matter a great variety of written documents, inspire a sense of absolute credulity in people. And when it comes to credulity, and particularly its naive species, there is no substantial difference between one book and another, including for that matter the oral traditions that accompany scriptures. Admittedly, to realize that fact one does not have to turn to the dark pages of human history. For many people, the tears that are shed upon reading a pathetic episode in a novel are not spared for such tragic moments in scriptural history as those of the death of King Saul and his son Jonathan. And, to refer to a completely different area of human experiences, how many times

did we scholars laugh ourselves to tears at theories that were first held in solemn respect and then lightly dismissed as aberrations of unfounded scholarship. Hence, phenomenologically speaking, when it is belief that orients people in their absorption of written messages, there is no substantial difference between a holy scripture, a novel, an academic study and, the slight difference kept in mind, a newspaper. All are likely to be respected as containing *the* truth. Those who hear the tones of intellectual blasphemy in a sweeping statement of this kind should be reminded of the fact that we are dealing here with the phenomenology of human cognition, not with the question of how to prove the intrinsic truth of a document or text. Words create worlds; this is not only a theological premise but also a commonplace of the sociology of communication.

People incline to absorb information in a manner that is not unrelated to the simultaneous creation of personal meaning. As the common saying has it, people hear what they want to hear. Hermeneutical theories have made it sufficiently clear that the act of establishing the meaning of a text is more often than not done in consonance with the needs of the reader and in a manner that is likely to fulfil his private interests or intentions. There are few people who avail themselves of critical discretion and of skepsis, when reading something that bears relevance to their existential needs. When it comes to interpretation, the bias of the interested mind is omnipresent and omnipotent. The great schisms and conflicts in human history sprang out of different ways of reading and understanding the same text.[3] Whatever that text might have been, it had a status similar to that of a scripture in the eyes of those engaged in the dispute. Stalinism and Trotskyism are only one of the more recent examples in which different views held in regard to a secular system or dogma ended in assassination. What one person holds as the ultimate version of the truth, is likely to signify blasphemy or utter error in the eyes of the other. This is particularly the case, when the truth is derived from a book, or when, as we put it here, the scripture-effect prevails over human behaviour.

B

As already indicated above, the scripture-effect is not limited to the phenomenon of literacy only. Oral traditions can inspire in people the same chain of reactions as do literary documents.[4] In either case, the reader or listener expect to maintain unquestionable trust in the source of the information. In

[3] Notorious examples to that effect are the conflicting ways in which Jews and Christians respectively read the Tanach, that is, the Hebrew Scripture. For that problem see C. H. Dodd (1929); *idem* (1952); J. Barr (1980); *idem* (1973, Reissued 1990). – On a different level, schools of literary critics and political theoreticians may vehemently quarrel over the way in which the books which they put at the basis of their research activities should be read.

[4] On this subject, see particularly J. Vansina (1965).

a religious community of readers, God, the prophets and other ordained functionaries (priests or rabbis) are the preferred sources of information. The more secular-minded type of readership places other heroes as their ultimate source of information. However, similar cognitive processes are at work in both cases. It also so happens that the psychology or sociology of the reading-habits of individuals or groups is easily interchangeable with the epistemology of the act of interpretation in relation to a scripture-like text. What we here face is a cognitive problem: How do people react to what they consider to be valuable information? They assess the value of that information by interpreting it in a manner that is relevant to them. We may even say that by interpreting a text it gains in relevancy in the eyes of the interpreter. In other words, since interpretation is created in a context relevant to the reader, the text gains in relevancy in the eyes of the reader through that very act of interpretation. Briefly stated, in being interpreted the text gains in importance, and, *mutatis mutandis,* the interpretation gains in importance, too, through the reinforced status of the text.

However, it is in the nature of the interpretation that it is likely to bring about changes in the very essence of the text itself. In being variously interpreted the text changes its own nature. In the final resort, we enter an endless chain of changes: the interpretation changes the text, the changed text calls forth a new interpretation, and so on and so forth. The text is always there, in a position of relentless submissiveness to being interpreted and reinterpreted all over again. In this respect, once again, there is no substantial difference between one text and another. What holds true for a scriptural text is also true of any other text that carries an almost endless potential of meanings called forth from the text by interpretation.

In other words, in assessing the full impact of what we here called „the scripture-effect“, both the text and its endless forms of interpretation have to come under consideration. Both, the text and the interpretation, reach to what they are made to signify to the human mind in the context of a given culture or life experience by establishing themselves in the dynamics of an interrelationship between themselves as such, and between themselves and their prospective readers. The reader-interpreter may represent his own needs, but he may also be the spokesperson of a group. Finally, when an interpretation is accepted as authoritative by a group, the first steps have been made towards turning the text in question in the direction of becoming a scripture. In other words, the process of establishing the scripture-effect is already under way.

In any event, the act of interpretation endows the text with the relevant perspectives in which it is desired to be viewed. Imposing any kind of interpretative perspectives on a text may amount to deconstructing it. The extent to which a text is deconstructed in the act of interpretation depends on a number of factors. On the face of it, the extent to which any given interpretation departs from the lexicological meaning of the words used in the text decides the amount of deconstruction that is involved. However, since we have

already noticed that even the lexicological meaning assumes a choice between several possible senses, any explanation is an interpretation and is, potentially al least, an act of deconstruction. Deconstruction is usually viewed in a rather negative sense. The word carries negative associations. However, one may look at this issue from a different angle. The act of making choices in regard to the plain lexicological level of meaning is not necessarily an act of deconstruction. However, one may see in the act of attaching meaning to a text an act of reconstruction. ‚Reconstruction' is here used in the sense of regaining the relevancy of a text for current purposes. Scriptural texts are a good example to that effect. With time, they are likely to lose part of their immediate and original relevancy. By interpreting them, that relevancy is likely to be regained or restored. The question here is wheter relevancy is restored by deconstruction or by reconstruction. Whether that relevancy is the original one as intended by the original author or not is a question of a different order. It need not concern us here. But, we may well argue that, in principle, the restoration of the freshness or the relevancy of a text does shift between deconstruction and reconstruction.

To make our point as clear as possible, we would argue that deconstruction actually enters the scene, when a text is interpreted in such a manner that makes it turn against itself. This is the case in the Gnostic interpretation of *Genesis,* as is so profusely demonstrated in the texts discovered at Nag Hammadi.[5] The Pauline a-nomic utterances can also be viewed as giving expression to a mood in which deconstruction prevails. In general, messianism is a matrix in which drives at deconstructing scriptural texts are allowed to prevail. We find notorious examples to that effect in some of the writings that sprang out of the movement of Shabbatai Tzvi in the Seventeenth Century and later on in the Frankist movement in Eastern Europe.[6] However, as a rule, extreme or radical forms of interpretation can be viewed in the context of rewriting Scripture and not necessarily as forms of deconstruction.[7] It must be admitted, though, that the borderlines between extreme forms of rewriting Scripture and the very act of deconstructing the scriptural text are not easily marked. One may well argue that the more intensive the act of rewriting becomes the clearer the signs of deconstruction. It is indeed a difficult question to answer. At what point does the act of rewriting begin to pull the text out of context in a manner that is demonstrably deconstructing it?

All in all, any interpretation that shows respect to the tradition of previous interpretations makes a significant step towards escaping the danger of arbitrarily indulging in deconstruction. Deconstruction is most strongly felt in a context of consciously estranging itself from the consensus reached in the frame-

[5] On that question see I. Gruenwald (1988), pp. 191–294; B. A. Pearson (1984).

[6] For general orientation on those movements, see G. Scholem (1973).

[7] On the question of the re-writing of Scripture, particularly in the framework of Apocalypticism, see I. Gruenwald (1980), pp. 3–28; G. W. E. Nickelsburg (1984), pp. 89 ff.

work of an accepted tradition. In this respect, any interpretation that translates a scriptural text from one cultural milieu to another runs the risk of entailing moments of deconstruction. If this is the case, it is likely to have grave consequences on our way of viewing such interpretations of Scripture by such philosophers as Philo or Maimonides. In both cases, we find that Scripture is interpreted so as to be in consonance with what either Philo or Maimonides thought was the truth of [Greek] philosophy. What, however, saves their respective interpretations from outright deconstruction is the fact that they leave the text in its Jewish setting. That is, Scripture preserves its divine status and remains a book directed as such to the Jewish People. With all the interpretative ingenuity that Philo and Maimonides show, Scripture preserves so to speak its ‚holiness‘. It is not turned into a pagan (or, for that matter, a secular) text. Deconstruction begins where and when a position is forced on Scripture which deprives it of its scripturality, or generally maintained religious significance.

C

Deconstruction can also be directed at books that have a „scriptural" status in the eyes of people, but are not religious scriptures in the usual sense of the term. The writings of several writers in modern times are viewed by certain groups of people as scriptures. Notable examples to that effect are the writings of Marx, Freud, Sartre and Kafka. When we view the writings of those authors in the framework of the scripture-effect, applying principles of deconstruction in their interpretation becomes a concrete possibility. This happens when norms of thinking and behaviour that are not explicitly maintained by them are read into them or taken out of them. If existentialism is considered as the *religion* of the modern humans (actually so and not only metaphorically), then Sartre is pulled out of context. Then and there we may say that he is subjected to deconstruction. The same holds true in regard to any one of the other authors mentioned above. The values put forward in their writings may well appear to certain people as constituting equivalents to what in the eyes of other people is a divinely-revealed religion. But, one type of religion should not be confused with the other. Secular-religiosity, if we may use that term in the present context, belongs to the sphere of the scripture-effect. That is, in some phenomenological respects, it has similar qualities to those of religion proper. However, it lacks the concepts of a God, of a hierarchy of cultic offices, and of divine inspiration which are the trademarks of religion in the ordinary sense of the word.

If these comments on interpretation and deconstruction make sense, one rather perplexing conclusion can be reached with regard to modern forms of biblical research. Biblical studies have liberated themselves from the need to see Scripture [the so-called Old Testament and the New Testament alike] in a religious context. The Scriptures are viewed as historical or literary texts which are conceived as telling matters that to the best of our understanding were not intended by the original writers. Crucial in that development is the

extraction of God from the scriptural-events. Biblical studies as carried out in universities and by critical academics are not concerned with the question of God. From the point of view of the scriptural writer, any discussion of „his" text in a so to speak non-religious context would imply the application of a deconstructionist approach to it. It is in the nature of a modern university not to engage in questions relating to the religious significance of Scripture and other religious documents. Matters of significance are relegated to such issues as psychology, sociology, economy and even politics. The intrinsic religious significance of a given text allegedly is of no concern to the academic scholar. Questions like, Whether this is the correct manner in which biblical studies would be carried out or not, and, What are the benefits of such an approach or the price to be paid for maintaining it – are all questions that need not concern us here. We should, however, be aware of the fact that the modern academic discussion of Scripture inevitably involves a deconstructionist attitude. This, at least, is the conclusion we have to reach, considering our previous line of argumentation.

Taking into consideration our comments on the re-writing and the deconstruction of Scripture that are somehow implied in the act of interpretation, it will not be too difficult to liberate the concepts of Scripture and Interpretation from the notions of conservatism and dogmatism that so often accompany them in the consciousness of many readers. In this respect, we may argue, even a secular reader may be burdened by the fear that in reading a Scripture he may fall into what he would consider as the trap of a conservative understanding of it. However, Interpretation opens many gates; and they lead from Scripture into a variety of directions. Ideologically speaking, Interpretation in its great variety of forms serves different purposes. The orthodox, conservative and dogmatic forms of interpretation should therefore be viewed in the right context, that of the overall plurality of forms of readings. This observation is particularly true of the religious interpretation of Scripture, where one is more given to expecting uniformity of interpretation. When objectively viewed, the interpretative tradition of any religious system contains an interesting array of complementary or conflicting trends. On a larger phenomenological scale, orthodoxy does not imply universality. At its best, it amounts to something that is *the* binding belief and practice of one certain group. Its spread and alleged universal appeal are by and large dependent on the consensus reached by those groups that consider themselves to be addressed by it. Its claims to a universalistic type of truth is a matter of internal, and hence subjective, conviction. This, at least, is how a sociological approach would introduce the subject of alleged universalism in Scripture interpretation.

D

It may not come as a total surprise to the reader that the concept of Scripture was actually shaped in the very tradition that was evolving out of it. Scripture-

consciousness, that is, the idea that there is a body of writings which has a canonical status, emerges long after the individual books which constitute that canon have been composed. It is quite conceivable that in the case of prophets like Isaiah and Jeremiah – to take two out of many examples – their knowledge of a „sealed" canon was restricted, at best, to the Pentateuch, or certain parts of it. It is often argued that Ezra, the Scribe, can write to his credit the finalization of the Pentateuchal Canon. That happened at least one hundred years after the death of Jeremiah. *Mutatis Mutandis,* the question has to be asked as to when the Book of Isaiah and the Book of Jeremiah had finally been edited and consequently became part of that very same canon. In like manner, but referring to completely different historical and literary conditions, the question can be asked in relation to the writings of the New Testament. It is quite inconceivable that Mark, Matthew and Luke were aware of the fact that their own respective investigations into the life and teachings of Jesus would soon become the centre of the Christian Canon, organized in a synoptic form. Matters are somewhat different in the case of the Quran, which consists of the revelations attributed to a single person, Muhammad. As already indicated above, a scripture becomes what it is in the eyes of its believers, when it is treated as such by a certain community of believers. Such a community which adopts a body of writings as their scripture, does so in the very act of relating and interpreting it in that light. But, as the so-called *Temple Scroll* from Qumran shows, even when the Pentateuch is viewed as a Scripture, its very rewriting in a sectarian mode aims at enhancing its sectarian view of Scripturality.

It may sound as a paradox, but the very acts of rewriting and of interpreting a scripture are one way of underlining its scriptural status. *Deuteronomy,* which is incorporated in the Pentateuchal Scripture, is an interesting example to that effect. The Qumran *Temple Scroll,* which is an extra-canonical writing, is even a more radical speciman in the same process.[8] There, new details are added, others are reformulated, and only few repeated almost verbatim. The writer(s) of the *Temple Scroll* would even go as far as changing the third person used of God in the Pentateuch („God said") to first person („I said"). But what is of special importance is the fact that interpretative changes are already introduced into Scripture itself.[9] This becomes evident too, when *Chronicles* is compared to *1* and *2 Samuel* and *1* and *2 Kings.* Notwithstanding the above, we are still fully aware of the great difficulty involved in relating allegedly parallel texts composed in Antiquity to one another. Our information about the composition of such texts is so scanty, that it is indeed risky to make conclusive statements with regard to their mutual relationship. To give one famous example: Studying the relationship of the so-called synoptic gospels

[8] There is an increasing number of studies that take up the subject of the unique qualities of the *Temple Scroll.* Of special importance for our discussion are: B. Z. Wacholder (1983); Ph. R. Callaway (1988), pp. 239–250.

[9] For that idea see M. Fishbane (1985).

to one another, scholars have reached a working-consensus regarding a Markan priority. Yet, from time to time other voices are heard, suggesting other possibilities of synoptic inter-dependence. Similar contradictory views can be heard in relation to the primary, secondary or even independent nature of the Book of Chronicles (as compared to *1* and *2 Samuel, 1* and *2 Kings*).

Singling out, as we have done here, the factor of interpretation, we aimed at viewing it as one of the major components in what we here call the scripture-effect. A book gains importance and status in the course of being related to and interpreted. An ignored book, left on the shelf or in a box to gather dust, is likely to be no book at all. In itself it may be one of the great pillars of human knowledge; but as long as it is not related to, it is as worthless as a stone. It begins to give expression to its spiritual potentials, only when people read it and relate to it. The sociological impact which a book makes depends on the adaptability of that book to the needs of a community. That community creates an integrating consensus with regard to the significance that is attributed to that book. In this respect, it does not so much matter whether that book is Plato's *Timaeus,* Aristotele's *Metaphysics,* Kant's *Critique of Pure Reason* or any one of the great classics of human knowledge. When in the act of relating to a book, norms of thinking and behaviour are established and accepted by any kind of community, that book becomes a „scripture".

There is, however, a substantial difference between a sacred-scripture and a so-to-speak profane one. In the case of the former, a sense of devotion to the divine establishes itself right on the top of everything else. Devotion here goes hand in hand with cultic worship. That is the essence of the religious attitude. That attitude, which is based on a sense of communion between human beings and God is totally absent from secular forms of authorship. Although admiration, fascination and a strong desire to imitate heroes are also typical of the hero-cult in the secular domains of life, there is a special depth of pious commitment that goes with the sacred type of religiosity.

It is no accidence that the term ‚sacred religiosity' is used in the present context. The Latin word *religio* was used in a number of senses, and the one that corresponds to the modern ‚religion' was not the most frequent among them. The various contexts in which the word *religio* was used were: military, ethical and also religious.[10] In this respect, it seems, one may use the word ‚religion' in a manner that covers a typological variety of behavioural attitudes. If this is the case, then the word may be used to qualify experiences or states of mind and behaviour that are not necessarily identical with sacred forms of experience. Political organizations and trade-unions may have codes of behaviour that are structurally similar to those found in religious societies. In any event, when speaking of the scripture-effect at large, one has to be aware of

---

[10] For a recent discussion of that problem see, H. D. Betz (1991) and the literature referred to there.

the fact that the unique quality of human reactions which take shape in the domain of the sacred is not – phenomenologically and sociologically speaking – as different from other forms of human reaction as one is accustomed to thinking.

It should be noticed that we conceive of the world of religion in the framework of conceptual terms of reference. The reasons for doing so require a separate study. However, by attributing certain religious values or significance to a variety of experiences, objects and ideas the latter are transformed into sacred realities. Nothing is made to belong to the realm of the sacred without specifically stated to be so. Religion consecrates life. In doing that, it brings about a chain of reactions that is phenomenologically, psychologically and sociologically speaking characterized as sacred. No human attitude is automatically sacred in nature and essence; it has to be consciously qualified to function as such. In other words, it is the contextual framework that turns human attitudes into religiously oriented, or sacred, forms of reaction. It is the context that bestows a sacred function and essence to everything that is viewed as belonging into that context. Thus, for example, certain laws („You shall not kill ... You shall not steal"), which are the moral foundations of almost every society, receive special status and significance when becoming part of the religious Law. The same holds true of views and philosophical truths. Once they are incorporated in a sacred system, they are *a priori* conceived as having a religious function and significance.

To come back to the point of religious devotion mentioned above, we would like to add that devotion by no means exhausts the whole palette of religious attitudes. A system of cultic symbols and icons usually gives expression to those feelings of devotion, and this apart from the overall factor of devotional worship. In addition, we find a hierarchical system of „ecclesiastical" functionaries which is usually established upon scriptural patterns. Cultic symbols and icons too crystallize in what may be termed a broad scriptural framework. We qualify that framework as „broad", since it entails scriptural notions as also patterns of belief that develop in relation to Scripture, that is, in an interpretative setting. Any student of religious practices and iconography will be able to supply the relevant examples, as known from the various religions known to us.[11]

But, once again, symbols and icons are not uniquely typical of a religious tradition. They are an integral part of human culture in general. Saying that, we are well aware of the fact that the reader may get the impression that we are trying to propose a total relativization of the religious attitude. In a sense that may be the case; however, what we really have in mind is – more positively phrased – the notion that basic human attitudes repeat themselves in various areas of live. It is the context that gives the special shape, colour, and character to any specific attitude. Basic dispositions of mind are very likely to attach

[11] On icons in religion see, K. Weitzmann *et al.* (1982).

themselves to various circumstances and change their respective psychological functions accordingly. After all, it is the same human mind that shines through the prism of life. The different colourings one sees always reflect the same source of light, the human mind. Thus, it is safe to say that the universal aspects of the scripture-effect are strongly connected with the many forms or shapes which the same human mind is likely to create when confronted by significant information. In general, the scripture-effect has clear sociological characteristics. And when social structures and modes of activity are taken seriously, they more often than not have to be viewed in the framework of the quest for objective values. Finding those values is tantamount to conceptualizing them as „scriptural".

E

In the present context attention must be made of yet another phenomenon which is characteristic of the scripture-effect. What we have in mind is the fact that in many cases a „sub-text" receives the status of a „text", or primary text. To put the idea into focus and in line with our overall notion of the scripture-effect, there are cases in which an interpretation becomes a „scripture" in its own right. Notable examples to that effect are the whole body of writings connected with what in Judaism became known as the Oral Law. Chief among those so-to-speak ‚sub-texts' is the *Mishnah,* edited in about 200 C.E. The *Mishnah,* in turn, became the basis of a voluminous interpretative literature the early phases of which are the Palestenian and Babylonian Talmuds. Another example to the same effect is the *Zohar,* which is a mystical commentary on the Pentateuch and the so-called „Five Scrolls" *(The Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes* and *Esther).* It was composed in Spain at the end of the Thirteenth Century. The *Zohar* has quickly become the mystical scripture of the Qabbalah-mystics, and was variously commented upon, to say nothing of the various doctrines that evolved out of its basic concepts.

Another example of a so-to-speak secondary text that has gained the status of primacy is Maimonides' *Mishneh Torah.* The work is a grand enterprise in which the codification of the Jewish religious law is accomplished to the point of perfection. It is a monumental work, which in the history of Jewish Law has almost a similar status to that of the *Mishnah.* Rashi's commentary to Scripture, and particularly the Pentateuch, as also his commentary to the Babylonian Talmud, are yet another example of a so-to-speak secondary text that gained almost scriptural status in the eyes of its users. One of the consequences of such a process, in which a secondary text becomes a primary one, is that the secondary text gains control over the „primary". The primary is seen through the looking-glass of the secondary; the interpretation dominates the text. People almost automatically read the text in the sense that is given to it by the interpretation. This is particularly true of those cases in which commentaries become the pillars of a (religious) tradition. When this so happens, the text

can no longer stand in its own right; it has to rely on the interpretation so as to address people in a meaning-carrying manner. We may even put this observation in sharper focus: The text lives at the mercy of the interpretation. There is no shortage of examples to that effect; and they all challenge the common notions of the hegemony of the text over any kind of interpretation.

In like manner, but on a completely different level, we find that in the academic world the study of the basic texts or data is abandoned for the sake of the discussion of the scholarly opinion in relation to those texts and data. In this respect, the debate over scientific method takes the place of the more important issues: the data and their meaning. That debate is sometimes carried out in a way that shows that the secondary issues, namely matters of approach and method become the primary concern of the scholar. Thus, the textual-infrastructure is abandoned for the interpretative-superstructure.

It must be clear by now that our approach to the subject of the definition of Scripture is motivated by the alleged benefit derived from viewing the term in as wide and as loose a context as possible. Generally speaking, our approach turns the problem of scripturality into a cognitive problem. In a cognitive context, a ‚Scripture‘ would imply any text that in the eyes of a certain group of people is held as conveying a normative and binding truth. „Text“ too is here used in a very broad sense: it refers to anything that conveys information that is held meaningful and normative by a community of people. In that sense, even a technical manual may have the status of a scripture in the eyes of the technicians who have to follow its operation-instructions. The fact that no divine or spiritual being stands behind that manual, or logbook, makes it clear that we are in the domain of the material, mechanical or technical aspects of life. However, the need felt on the part of the user to study the text – even make suggestions as to how to improve on it (that is, enter the domain of its interpretation) – and follow the instructions in their minutest details, shows that one is entitled to draw a logical, though simplistic, conclusion about such books: Whether it is a logbook, a book of law or a Scripture – a book of instructions is a book of instructions. Formally speaking, and taking into consideration our notion of the scripture-effect, there is no essential difference between the cognitive approach shown in the reading of a Scripture and that shown in the case of a technical manual. When failure to follow the instructions may have fatal consequences, a book of technical instructions will be followed with greater attention than a religious Scripture. However, for some people the fear of God is as great as the fear of a dangerous machine.

Once again, we are well aware of the fact that in comparing a technical logbook with a Holy Scripture, we are likely to swing between the absurd and the blasphemous. However, when, from a cognitive point of view, attitudes, and not cultural values, are studied, one cannot avoid noticing similarities, disturbing as they may be to an intellectual, and not the essential differences. We take the risk of blurring issues, because we find it difficult to define the scripturality of a text. The superscription: „This is the Word of God“ does a

lot by way of setting the mood or attitude of the reader. However, the technical details of how to slaughter an animal brought as a sacrifice in the temple do not sound very different from other, non-sacred, instructions given to those who slaughter animals in a slaughterhouse. It is the knowledge of the purpose that makes the difference, as also the names of the respective functionaries and the details in the reasons given for the performance of each part of the „ritual". From a linguistic point of view, there is no separate religious language as such. What makes a word „holy" is the context and the function as perceived in a particular context. The new *Concise Oxford Dictionary* (1990) gives the following definitions to the word *holy:* 1. morally and spiritually excellent and perfect, and to be revered. 2. belonging to, devoted to, or empowered by, God. 3. consecrated, sacred. 4. used in trivial exclamations *(holy cow!; holy mackerel!; holy Moses!; holy smoke!).*" And the etymology of the word is given as: „O[ld] E[nglish] *halig* f[rom] Germanic, rel[ated] to ,whole'." A similar story can be told of the Hebrew word *Qodesh* (holy). From the point of view of the etymology of those words, there is nothing essentially ,holy' about them.[12]

In other words, since there is no clear way of singling out a religious language, there is no easy way of defining a „Scripture". Our approach here suggested viewing „scripture" in as broad a context as possible. That context is provided not only by a cognitive approach to the question put in front of us here, but also in the framework of an examination of the creation of interpretative stances in relation to Scripture. Interpretative stances are a central factor in what we here called „the scripture-effect". The scripture-effect epitomizes the concept of Scripture as seen and treated from the angle of the type of responses called forth in people in relation to „Scripture". Here, we have argued, similar types of responses can be found whenever people relate to books or texts which they consider to contain authoritative messages that have to be followed or obeyed. Generally speaking, whenever a person considers himself to be attached or bound to a doctrine or systematic presentation, a religious or semireligious situation comes into being. Thus, one of the definitions of ,religion' in the Concise Oxford Dictionary is: „a thing that one is devoted to (football is their religion)". Basically, this is a metaphorical way of looking at the word ,religion', though, anyone who watches a group of football-fans can easily discern in them a (secular) type of cult or ritual. We say all that so as to make cross-reference from one area of behaviour to the other more meaningful from a scholarly point of view.

---

[12] For an interesting discussion of the word ,Qadosh', see N. H. Snaith (1964), pp. 21 ff.

F

Notwithstanding all that has been said above, there is one problem that still deserves our attention. It concerns the kind of language that is unique to people reacting or responding to a sacred scripture. With all the rather relativistic approach that has been advocated in the previous pages, the question still has to be asked: Is there nothing individually unique in the language used by people in relation to a sacred scripture? This question is of interest to the student of religion, but it is also relevant to the study of the cognitive aspects of language, in general. The major problem here is that although the scriptural text is available to the reader in a language that is technically comprehensible to him (assuming, of course, that he is familiar with Hebrew, Greek, Arabic, Sanskrit or any other language, as the case may be), reading and comprehending it requires more on the part of the reader than just linguistic fluency. What is required is a certain amount of empathy, as also the ability to decipher the technical codes which every kind of „scripture", sacred or profane, contains. Empathy consists of both an emotional and an intellectual inner-tuning to the spiritual message of the Scripture in question. In other words, what is required is a disposition of mind that accepts the information as responsible, true and ideally fitting its purposes. In the cases of a religious scripture, however, much of that which is said therein points to super-human, or super-natural realities and to the enactment of a divine order in earthly, or human realms. In addition, religious scriptures are characterized by their spiritual intensity and propensity for absolute commitment to the divine; these qualities accompany the empathic type of reading sacred texts.

The last remarks try to put the unique characteristics of religious scriptures into sharper focus. Notwithstanding much that has been said in the present paper, it ought to be made clear that in spite of a certain unified typology of responses that characterizes the scripture-effect, it is still possible for the linguistic expressions of those responses to take diversified, and hence unique, forms. Those linguistic responses in many cases turn the language of the scripture in question into a code. Thus, it is not uncommon to find within the framework of the scripture-effect an esoteric, that is, technically secret, approach to the text. The intimate knowledge of the text unfolds in reading it esoterically. Such a reading makes access to the text almost impossible for people who alledgedly do not deserve to share the inner information contained therein. It so-to-speak turns the language used by the text into a second language, that is, a language that assumedly signals coded messages. When this so happens, the second-language establishes itself over the simple or plain sense of the text. Once again, the secondary becomes the primary, or takes its place.

We shall conclude this discussion by pointing to yet another feature of the scripture-effect. It concerns the place music has in the reading of Scripture. It is a very common experience to realize that in the reading of scriptural texts,

at least when done so for liturgical purposes, some kind of music is added to the text. Those who are familiar with the reading of the Torah-scroll in the synagogue, know that the text is sung in a very special manner. Printed editions of the Hebrew Scriptures will have special signs, marked either above or beneath almost every word. These signs are sung by the Reader. There are different ways of singing those signs: almost every large community has its own musical way of singing those signs. There are East European, West European, Italian, Yemenite, North African and other musical traditions related to those signs. We need not enter a discussion of those differences here. However, what deserves mentioning is the fact that the specific ritual-reading of the Torah (as also of the „Prophets") has interpretative qualities too. It points to the way in which phrases and clauses are read; that is, it has a punctuating function. Here the technique is almost tantamount to the secret art of reading.

As a rule, music has also a number of practical functions: mnemonic or grammatical. That is, music may help people memorize the text or provide clues as to how to combine and separate between words (the creation of phrases, clauses and sentences). But it also bestows dignity on the reading of a text. The Quran is sung too, and its singing is accompanied by corporeal gestures. In Christian tradition we know of the Psalmody, that is, the art of singing the Psalm in the liturgy of the Church. The readings from the Scriptures as practised in the ecclesial service are usually performed in a special singsong. It is interesting to notice that a few manuscripts of *Mishnah* contain special musical markings too. All in all, music – among other things (such as the special shape of the letters) – is one of the classical ways in which scripture-effects are enhanced. There are also ways in which the scripture-effects of non-religious texts are enhanced; however, their discussion would require a separate study. But one concluding remark would be in place: artistic performances of scriptural scenes may phenomenologically equal ecclesial services. They, in their own special way, contribute to what was here introduced as the cultural phenomenon of the scripture-effect. In short, where there is a ritualization of the responses to „Texts", the process of the enactment of the scripture-effect is in full swing.

Literatur

Aune, D. F. (1991), „On the Origins of the ‚Council of Javneh' Myth", in: *Journal of Biblical Literature* 110/3, 491–493.

Barr, J. (1980), *The Scope and Authority of the Bible*, Philadelphia.

Betz, H. D. (1991), „Christianity as Religion: Paul's Attempt at Definition in Roman's", in: *Journal of Religion* 70, 315–344.

Blenkinsopp, J. (1977), *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame.

Brown, R. E. et alii (eds.) (1968), *The Jerome Biblical Commentary,* New York.

Callaway, Ph. R. (1988), „The Temple Scroll and the Canonization of Jewish Law“, in: *Revue de Qumran* 13, 239–250.

Dodd, C. H. (1973), *The Bible in the Modern World,* London (Nachdruck 1990)

Dodd, C. H. (1929), *The Authority of the Bible,* New York.

Dodd, C. H. (1952), *According to the Scriptures,* Digswell Place.

Fishbane, M. (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford.

Gruenwald, I. (1980), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism,* Leiden.

Gruenwald, I. (1988), *From Apocalypticism to Gnosticism,* Frankfurt a. M.

Laymon, Ch. M. (ed.) (1971), *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible,* Nashville.

Leiman, S. Z. (1976), *The Canonization of the Hebrew Scripture,* Hamden.

Nickelsburg, G. W. E. (1984), „The Bible Rewritten and Expanded“, in: M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period,* Assen, 89 ff.

Pearson, B. A. (1984), „Jewish Sources in Gnostic Literature“, in: M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period,* Assen, 443 ff.

Scholem, G. (1973), *Sabbatai Sevi: The Mysical Messiah,* Princeton.

Snaith, N. H. (1964), *The Distinctive Ideas of the Old Testament,* New York.

Stemberger, G./I. Balderman (eds.) (1988), *Zum Problem des biblischen Kanons,* Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 3, Neukirchen.

Vansina, J. (1965), *Oral Tradition,* Harmondsworth.

Wacholder, B. Z. (1983), *The Dawn of Qumran, the Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness,* Cincinnati.

Weitzmann, K. et al. (1982), *The Icon,* London.

II. Religiöse Texte und Kommentare

Jan Assmann

Altägyptische Kultkommentare

1. Einführung

Siegfried Schott (1954) hat einen Papyrus beschrieben, der einen liturgischen Text, ein Ritual zur Abwehr des Bösen, in mittelägyptisch nebst neuägyptischer Übersetzung und verstreuten Glossen enthält. Die Handschrift stammt aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., der Text ist älter. Schott äußerte die Vermutung, daß möglicherweise auch die Übersetzung schon aus dem Neuen Reich stammt und möglicherweise mit dem Text selbst ziemlich gleichzeitig entstanden ist (Schott 1954, S. 179). Schott bemühte sich in seiner Edition, diesen Fund, der zunächst als ein völliges Unikum erschienen war, in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, und stellte ihm unter dem Gesichtspunkt des Kommentars drei weitere Komplexe an die Seite:

1. Dramatische Texte, in denen die Ritualhandlung mythisch erklärt wird,
2. Dialoge, in denen ein Novize die mythischen Namen bestimmter Objekte wie Teile des Fährboots und des Fangnetzes kennen muß, und
3. Glossierte Texte, und zwar
a) Glossen in medizinischen Handschriften wie pSmith und pEbers, und
b) das 17. Kapitel des Totenbuchs.

Der von Schott edierte Text gehört zu einer vierten Gruppe, zu der man – von Schott eigentümlicherweise nicht erwähnt – den einzigen „echten" Kommentar stellen muß, der aus dem spätägyptischen Schrifttum publiziert wurde, den Papyrus Carlsberg I aus einer Bibliothek von Tebtynis[1] mit einem Kommentar zu einer im Kenotaph Sethos' I. erhaltenen Kosmographie.[2] Jürgen Osing hat weitere hieratische und hieroglyphische Texte dieser Gruppe entdeckt und arbeitet an ihrer Veröffentlichung. Es handelt sich um Übersetzungen mittelägyptischer Texte ins Demotische, mit Glossierungen.

---

[1] Vgl. zu dieser Bibliothek und dem reichen Schatz demotischer Papyri im Carsten Niebuhr Institut der Universität Copenhagen, der zweifellos noch zahlreiche weitere kommentierte Texte enthält, Frandsen (1991).

[2] H. O. Lange/O.Neugebauer (1940).

Meine Bemerkungen werden sich auf die ersten beiden Gruppen beschränken, die auch in meinen Augen sehr eng zusammengehören. Für die dritte Gruppe sei auf den Beitrag von U. Rößler-Köhler in diesem Band verwiesen. Die vierte Gruppe müssen wir hier aussparen, da noch zu wenige der einschlägigen Texte publiziert sind.

2. Ägyptische Kultkommentare. Der Dramatische Ramesseumspapyrus[3]

Der Dramatische Ramesseumspapyrus gehört zu einer Gruppe von Papyri und magischen Objekten, die in einem Grab eines Vorlesepriesters unter dem Ramesseum aus der 13. Dynastie gefunden wurden.[4] Er enthält die Abschrift eines Rituals für Sesostris I., das entweder im Rahmen seiner Thronbesteigung oder eines Jubiläumsfestes vollzogen wurde. Die Handschrift ist horizontal gegliedert in einen schmalen Bildstreifen (unten) mit Strichskizzen der einzelnen Episoden des Rituals und einem breiteren Textstreifen darüber, der in senkrechten Zeilen beschriftet ist. Die 139 erhaltenen Zeilen – der Anfang des Papyrus ist verloren – enthalten Text zu 47 Szenen, denen unten 31 Bilder entsprechen (manche Bilder beziehen sich auf zwei Szenen zusammen). Die Szenen sind textlich alle nach demselben Schema aufgebaut. Jeder Szenentext umfaßt fünf Elemente, wobei die Elemente 3 bis 5 unter Umständen mehrfach auftreten können:

1. Handlungsbeschreibung: Infinitivsatz, eingeleitet mit *ḫpr.n* „Es geschah, daß"
2. Deutungssatz mit der Partikel *pw* „das ist, das bedeutet"
3. Redeanweisung (Wer spricht zu wem?)
4. Rede
5. Vermerke bezüglich Rollen, Kultobjekte und Orte
6. ein Bild, das in stark abkürzender Strichzeichnung die Ritualhandlung andeutet, oft auch mit Beischrift einzelner Titel, die klarstellen, daß die Kulthandlung dargestellt wird und kein mythisches (götterweltliches) Ereignis.

Die Punkte 3 bis 5 können mehrfach besetzt sein, das heißt, auf die einleitenden Sätze 1 und 2 können mehrere Götterreden (4) folgen, die dann jeweils mit Redeanweisungen (3) und Vermerken (5) eingerahmt sind.

Schauen wir uns zur Veranschaulichung eine beliebige Szene an (Szene 11)[5]:

1) *ḫpr.n jnjt 3 jm3 ḥn, 8 mnz3*	Es geschah, daß 3 Ima-Büschel und 8 Mensa-Krüge geholt wurden

[3] K. Sethe (1928), S. 81 ff.

[4] Zu Kontext und Fundumständen vgl. Gardiner (1955), S. 1 ff.; Bourriau (1988), S. 110.

[5] Sethe (1928), S. 142–146.

r ḥ3t wj3wj	in das Vorderteil der beiden Schiffe
2) *Ḥrw pw mdw.f ḫft Stẖ*	Das bedeutet: Horus spricht mit Seth.
3) *Ḥrw>Stẖ ḏd mdw*	Horus zu Seth, Sprechen:
4) *„n w3j.k hr ‘3 jr.k“*	„du sollst dich nicht entfernen unter dem, der größer ist als du!“
5) *Stẖ* ¦ *wj3* ¦ *ḥ3b dsr dpt*	Seth ¦ Boot ¦ Fest des *dsr*-Machens des Bootes
3') *3st > Nbtḥwt ḏd mdw*	Isis zu Nephthys, sprechen:
4') *jm3tj ḫnm bnrtj stj jḫt*	du bist lieblich an Geruch, du bist süß an Duft von etwas
5') *Wsjr* ¦ *jm3* ¦ *msw Ḥrw*	Osiris ¦ Ima ¦ Horuskinder
3'') *Ḥrw > Ḏḥwtj ḏd mdw*	Horus zu Thoth; sprechen:
4'') *dp sj mnt.k*	„kosten soll sie dein Übel“
5'') ¦[*Ḏḥwtj*] ¦ *spr* ¦ [...]	Thoth ¦ Kellermeister ¦ [...]

6) Ein Bild, das den *spr* genannten „Kellermeister“ mit Napf und Ima-Büscheln vor einer Barke mit dem König darstellt (Beischriften „König“, *mnz3* 8, *sprw*)

Was uns interessiert, ist Satz (2) als Kommentar zu Satz (1). Was wird kommentiert, und nach welchem Prinzip?

1. Kommentiert wird die gesamte Aussage, nicht einzelne Ausdrücke. Das Pronomen *pw* „das (er/sie/es) ist“ referiert auf den Satzinhalt und nicht auf einen einzelnen Aktanten. Satzinhalt ist eine Handlung, nämlich „Holen“; Objekt dieser Handlung sind 3 Ima-Büschel und 8 Mensa-Krüge. Als Ziel ist der Schiffsbug angegeben; die Objekte sollen dorthin „geholt“ – wir würden sagen: gebracht – werden. Das Subjekt der Handlung wird nicht genannt. Hier kommt das Bild zu Hilfe, das den Kellermeister *sprw* als Offizianten darstellt.

Die Bedeutung der Handlung scheint völlig beziehungslos: Horus spricht zu Seth. Wir finden die Position 2 sehr oft in ähnlicher Weise, nämlich mit einem Sprechakt besetzt. Um die Beziehung zwischen Text und Kommentar aufzuklären, müssen wir 3 bis 5 hinzunehmen. Was Horus zu Seth sagt, spielt auf das ägyptische Wort für „Boot“ an: „du sollst dich nicht entfernen unter dem, der größer ist als du“. *w3j* „fern sein“ klingt an *wj3* „Barke“ an; vielleicht gehört auch *‘3* „groß sein“ in diese Assonanz-Relation. Seth spielt die Rolle des Schiffs. So wird es in den Vermerken des § 5 auch klargestellt: Seth ¦ Schiff ¦ ein Fest. Aber damit wird nur *eine* Komponente der Handlung „erklärt“: das Schiff. Die Handlung enthält mindestens zwei weitere solcher Komponenten: die Ima-Büschel und die mensa-Krüge. Auf sie beziehen sich die beiden Götterreden 3' bis 5' und 3'' bis 5''. Was Isis zu Nephthys sagt, spielt auf die Ima-Büschel an. *jm3* „lieblich sein“ ist homophon mit *jm3* Palme etc. Die Worte, die Horus zu Thot sagt, enthalten eine Anspielung auf *mnz3* „Krug“: das Wort *mnt* „Leiden“ klingt ähnlich wie *mnz3* „Krug“.

Wir wollen jetzt ein zweites Beispiel aus demselben Text betrachten, um das zugrundeliegende Schema deutlich zu machen, und greifen die Szene 33 als einen besonders klaren Fall heraus.[6]

(1) *[ḫpr.n] jnw qnj jn ḥrj-ḥ3b*	[Es geschah, daß] gebracht wurde der *qnj*-Papyrusbrustlatz durch den Vorlesepriester
(2) *Ḥrw pw qnj.f jtj.f wḏb.f ḥr Gb*	Horus ist das, der seinen Vater umarmt und sich an Geb wendet.
(3) *Ḥrw > Gb ḏd mdw*	Horus zu Geb, sprechen:
(4) *qnj.n <.j> jtj.j pn nnjw r*	„ich habe diesen meinen Vater, der müde geworden war, umarmt, bis ..."
(5) ¦ *Wsjr* ¦ *qnj* ¦	¦ Osiris ¦ der *qnj*-Brustlatz
(3') *Ḥrw > Gb ḏd mdw*	Horus zu Geb, sprechen:
(4') *snbt.f r.f*	„... er wieder ganz gesund geworden ist"
(5') ¦ *Wsjr* ¦ *snb* ¦ *P*	¦ Osiris ¦ *snb*-Fransen ¦ Buto

(6) Bild: Ein Priester, nach r., darüber Beischrift: *ḥrj-ḥ3b* „Vorlesepriester"; davor Beischrift: *ḏd mdw: jnj qnt zp sn* „Zu sprechen: ‚bringt 12 Brustlatze, *srmt*-Bier, das 6-Faden-Gewebe, 4-Faden-Gewebe, Kleider aus Purpurstoff und *ssf*-Gewebe!'".[7]

Auch hier wird die Korrelation von Kultwelt und Götterwelt wieder über Assonanzen hergestellt. Der Umhang, ein Ornatstück, das in dieser Szene gebracht wird, heißt „der Umarmende", weil er seinen Träger wie schützende Arme umfängt. Es liegt also mehr als nahe, ihn mit einer Umarmung zu verbinden, in der Horus seinen toten Vater Osiris in die Arme nimmt. Dieser Fall ist aufschlußreicher als der vorige, weil wir von dieser Umarmung auch sonst erfahren. Sie ist ein zentrales mythisches Ereignis. Mit dieser Umarmung geht die Lebenskraft des Sohnes in den toten Vater ein und der „Ka", das legitimatorische dynastische Prinzip, vom toten Vater auf den Sohn über. Wir erfahren davon erstens im Mythos, wie ihn das „Denkmal memphitischer Theologie" erzählt: dort schließt die Geschichte mit der Umarmung von Osiris und Horus, der darin „als König erscheint":

> So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg
> auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.
> Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten
> in den Armen seines Vaters Osiris
> inmitten der Götter, die vor ihm und hinter ihm waren.[8]

Zweitens erfahren wir von dieser Umarmung im Ritus der Thronbesteigung, wie ihn die Krönungstexte der Hatschepsut in Der el-Bahri wiedergeben. Dort

[6] Sethe (1928), S. 211–213; vgl. Assmann (1977), S. 7–43, spez. S. 16–18; Parkinson (1991), S. 124 f. Nr.45.

[7] Sethe (1928), S. 256.

[8] Sethe (1928), S. 76–77.

ist es der alte König, der seine Tochter und die Thronfolgerin bei der Königsproklamation in die Arme nimmt. Und drittens spielen die Totentexte wieder und wieder auf diese Szene an.[9] Wir können an diesem Beispiel klarer als an dem anderen das Prinzip der „Ausdeutung" erkennen, das den Kommentar steuert.

Das Prinzip, das diesem Text zugrunde liegt, besteht offenbar in der systematischen Korrelation zweier Sinnsphären, die wir „Kultwelt" und „Götterwelt" nennen wollen. In der Kultwelt gibt es den König, Priester-Beamte, und Gegenstände wie Schiffe, Palmwedel, Krüge, Opfertische, Ornatstücke usw. In der Götterwelt gibt es Götter, deren Handlungen und deren Worte. Die Götterrede ist das götterweltlich zentrale Element, so wie in der Kultwelt die Ritualhandlung. Diese beiden Elemente stellen zusammen das dar, was wirklich geschieht, also den „Text". Alles andere ist „Metatext". Den Text bilden die Handlung, die vollzogen, und die Rede, die dabei gesprochen wird. Den Metatext bilden der Kommentarsatz zur Handlung (2), die Vermerke zu den Götterreden (3 und 5) und das Bild. Im Grunde ist auch Satz 1 metatextuell. Denn er vollzieht ja nicht die Handlung, sondern benennt sie nur, im Sinne einer Überschrift. Wir müssen also drei Relationen unterscheiden:

1. die Beziehung von Text und Metatext, vergleichbar der Beziehung von Bild und Rahmen. Hier sind „Bild" in unserem Beispiel nur die drei Götterreden und die Handlung, zu der sie gesprochen werden. Alle anderen Elemente in unserem Text sind Metatext, geben Rahmeninformationen.

2. die Beziehung von Kultwelt (Sinnschicht 1) und Götterwelt (Sinnschicht 2), und

3. die Beziehung von Text und Kommentar.

In unserem Beispiel sind alle drei Beziehungen verbunden; das ist aber nicht notwendigerweise so, und man muß sie theoretisch auseinanderhalten. Nicht jeder Metatext ist ein Kommentar, und nicht jeder Kommentar setzt eine Dissoziation mehrerer Sinnschichten voraus. In unserem Text geht beides eine systematische Verbindung ein. Der Kommentar (Satz 2) ist die explizite Korrelation der beiden Sinnschichten. Er verweist mit der Partikel *pw* „das ist" auf die kultweltliche Sinnschicht und ordnet ihr die götterweltliche Sinnschicht als deren *Deutung* zu. Der Kommentar macht also nur explizit, was die beiden Sinnschichten implizit verbindet. Die götterweltliche Schicht ist die Deutung der kultweltlichen. Die kultweltlichen Handlungen tragen ihren Sinn nicht in sich selbst – es geht also nicht einfach darum, das Schiff mit Palmbüschen und Krügen auszustatten oder den Brustlatz zu bringen –, sondern sie erhalten ihren Sinn dadurch, daß sie auf götterweltliche Vorgänge verweisen. Der Kult verweist auf götterweltliche Vorgänge, götterweltliche Vorgänge deuten Kulthandlungen. Durch Verweis und Deutung sind Kultwelt und Götterwelt miteinander verklammert. Diese Klammer wird mit Vorliebe in Form

[9] Vgl. Assmann (1969), Index s. v. Umarmung. Sethe (1928), S. 77.

von Wortspielen realisiert.[10] Das Wort *qnj* „Brustlatz" „verweist" auf die *qnj*-Umarmung von Horus und Seth, die mythische Umarmung „deutet" das Kultobjekt. Der „Verweis-Charakter" des Kults und der „Deutungs-Charakter" des Mythos gehören zusammen.

Wenn der Kult seinerseits Verweischarakter hat, dann tritt die Deutung nicht als Kommentar sekundär hinzu. Die beiden Seiten bedingen sich vielmehr gegenseitig wie zwei Hälften einer Ganzheit. Die Deutung ist dem Kultgeschehen nicht sekundär, sondern zentral, sie wird mit dem Ritual selbst vollzogen. Ich nenne dieses Verfahren „sakramentale Ausdeutung".[11] Dadurch entsteht so etwas wie eine zweidimensionale Semantik; man könnte auch in Analogie zum „mehrfachen Schriftsinn" vom „mehrfachen Handlungssinn" sprechen. Handlungen bedeuten so z. B. „Reinigung" und „Wiedergeburt" oder „Speisung" und „Himmelsaufstieg". Das Verfahren der sakramentalen Ausdeutung scheint der Allegorese in manchen Punkten verwandt. Der götterweltliche Sinn der Gegenstände, Personen und Handlungen bildet eine höhere, verborgene, geheime Sinnschicht, ein besonderes Wissen. Aber es geht nicht nur um Ausdeutung, sondern um eine echte Transformation. Aus der Speisung wird ein Himmelsaufstieg, und aus der Präsentation des *qnj*-Latzes wird eine Wiederbelebungs-Umarmung. Durch die Herstellung einer Verbindung zwischen Kultwelt und Götterwelt wird eine Verwandlung erzielt, ein kultweltlicher Vorgang in ein götterweltliches Ereignis transformiert. Diese transformative Funktion des Spruchs nennt der Ägypter *s3ḫ*, ein im Grunde unübersetzbares Wort, das wir mit „verklären" wiedergeben. Das Schiff wird als Seth, die Darreichung des *qnj*-Latzes als Umarmung von Horus und Osiris „verklärt". *s-3ḫ* ist ein Kausativ der ⁽ⁱ⁾*3ḫ*, die zwei Bedeutungen hat: 1. „heilsmächtig sein", 2. „strahlend sein". *s-3ḫ* bedeutet also die Versetzung in den Zustand der Heilsmächtigkeit oder Strahlkraft. Die Rezitation des Spruches mit seiner sakramentalen Ausdeutung hat heilsmächtige „Strahlkraft" dank der sprachlichen Komplexion zweier Sinnsphären: sie vermag das Jenseitige im Diesseitigen „aufleuchten" zu lassen.[12]

Das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung beherrscht den gesamten ägyptischen Kult. Die Deutungsrelation der götterweltlichen zur kultweltlichen Sphäre bleibt entweder implizit, oder sie kommt explizit zur Sprache. Das geschieht in verschiedenen Formen. Der kommentierende Satz, wie er im Dramatischen Ramesseumspapyrus auftritt, ist nur eine unter vielen Möglichkeiten. Eine andere, viel beliebtere ist die „Namensformel". Hier wird das kultweltliche Element – ein Gegenstand oder ein Ort – zum „Namen" der Gottheit, auf die es „verweist" bzw. die es „deutet". Aus den verschiedenen Sätzen und Vermerken des Dramatischen Textes wird auf diese Weise ein

[10] Hierzu zuletzt Guglielmi (1984).

[11] J. Assmann (1977) und (1992).

[12] Die „implizite Sprachtheorie" der ägyptischen Kultrezitation habe ich in Assmann (1984), S. 102–135 zu rekonstruieren versucht.

fortlaufender Text gemacht. So wird etwa aus einem (als solchen nicht erhaltenen) Text „Die Götter sprechen zu Seth: ‚Trage einen, der größer ist als du'. Vermerk: das *Tf3-wr*-Heiligtum" der Satz „‚Trage einen, der größer ist als du!' sagen sie zu ihm in deinem Namen *Jtf3-Wr*" (Pyr 627).[13] Auch hier zeigt sich wieder sehr deutlich, daß es die *Sprache* ist, die diese Verklammerung der beiden Sinnsphären und damit die Einheit und Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit trägt und leistet.

Wir halten fest: die ägyptischen Kultkommentare setzen einen *modus significandi* voraus, in dem die Wirklichkeit sich in mehrere Sinnsphären gliedert und eine auf die andere verweist. In Ägypten handelt es sich um zwei Sinnsphären, nämlich Ritus und Mythos.[14]

3. Initiationsverhöre.

Genau derselbe *modus significandi* liegt auch der zweiten Gruppe von Quellen zugrunde, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Hier handelt es sich um Dialoge, bei denen jemand nach der götterweltlichen oder mythischen Bedeutung bestimmter Gegenstände gefragt wird. Solche Dialoge sind uns in Totentexten erhalten, in denen es um den Übergang ins Jenseits geht. Das Motiv des Übergangs scheint hier konstitutiv: bei den Dialogen handelt es sich um Übergangsriten, *rites de passage*. Ich habe dafür den Begriff des „Initiationsverhörs" vorgeschlagen (Assmann 1983). Die beiden Ding-Komplexe, um deren mythische Ausdeutung es dabei geht, sind im besonderen mit diesem Übergang verbunden. Es handelt sich einmal um das Fährboot, das den Toten in die andere Welt bringen soll, und zum anderen um das Fangnetz, dem er entgehen will. Das Fangnetz ist zwischen Himmel und Erde ausgespannt und bedroht den Toten, wenn er in Gestalt eines Vogels die Passage wagen will.

In den Fährboot-Texten wird der Verstorbene vom Fährmann ins Verhör genommen, das ungefähr folgenden Verlauf nimmt. Zuerst wird der Tote gefragt, wer er ist, wo er hin will und was er dort vorhat, dann, wer ihm die Fähre bringen soll, die in ihre Einzelteile zerlegt in der Werft liegt und nun sprachlich zusammengesetzt werden muß.

> „nimm ihre Steuerbordseite (sagt der Tote zum Fährmann) und setze sie an ihren Bug, nimm ihre Backbordseite und mach sie am Heck fest"
> „Aber sie hat keine Binsen, keine Stricke, keine *ḫsfw*, keine Riemen!"
> „ihre Taue sind die Locke am Schwanz des Seth,

[13] Assmann (1984), 104 f.

[14] Zum Problem des Primats des Ritus, zu dem der Mythos erst sekundär hinzutritt, vgl. Otto (1958) und Helck (1983).

ihre Binsen sind die Binden am Mund des Babai,
ihre *ḫsfw* ist die Haut auf den Rippen des Babai,
ihre Steuerruderblätter (?) sind die beiden Hände des Göttinnenbildes.
Horus ist es, der es gemacht hat."[15]

So geht das endlos weiter, die Fähre wird Stück für Stück vorgenommen und götterweltlich identifiziert. Das geschieht in Sätzen mit *pw* „das ist, das bedeutet", also in derselben Form wie im Kultkommentar des Dramatischen Ramesseumspapyrus. Aber an der Form liegt nicht viel. Das Verhör erscheint in anderen Sprüchen in listenförmiger Abstraktion. Da stehen in den einen Kästchen die Gegenstände, in den anderen die Bedeutungen, und dazwischen entweder – in einem eigenen Kompartiment – die Präposition *m,* eigentlich „als", in der Bedeutung „=" – oder nur ein Doppelstrich.[16] Das entspricht dann dem Element (5) des Dramatischen Ramesseumspapyrus, den Verweisen. Die Fangnetz-Sprüche haben keine Dialog-Form. Hier tritt allein der Tote als Sprecher auf:

Ich kenne den Namen des Holzpflocks in ihm (dem Netz):
das ist der große Finger des Sokar.
Ich kenne den Spannpflock in ihm:
das ist das Bein des Schesemu.
Ich kenne das Gestänge in ihm:
das ist die Hand der Isis.
Ich kenne den Namen des Messers in ihm:
das ist das Schlachtmesser der Isis, mit dem sie die Därme des Horus zerschnitten hat.
Ich kenne den Namen des Schwimmers und des Senkgewichts in ihm:
das sind die Kniescheiben des Ruti.
Ich kenne den Namen der Stricke, die es zuschnappen lassen:
das sind die Sehnen des Atum
(usw.)[17]

Hier werden Gegenstände und Bedeutungen durch den Begriff des „Namens" verbunden, genau wie in den Sprüchen mit der Namenformel, die aus den Kultkommentaren hervorgegangen sind. Dort erschien der Gegenstand als „Name" einer Gottheit. Hier ist umgekehrt die götterweltliche Bedeutung der Name des Gegenstands. Die Namensrelation ist reziprok. Es gibt auch Sprüche, in denen die Gegenstände selbst redend auftreten und den Toten nach ihrem Namen fragen. So treten in Sp. 404 der Sargtexte Teile des Bootes im Binsengefildes auf.

„Sage meinen Namen", sagt das Vordertau. „O jene Locke der Isis, die Anubis angepflockt hat mit der Arbeit des Balsamierers". „Sage meinen Namen", sagt der

[15] CT Spell 397 III S. 85–89; Übers. R. O. Faulkner (1977), S. 25; Barguet (1986), S. 347. TB 99, Übers. E. Hornung (1979), S. 191.
[16] Zum Beispiel CT Spell H. 398. Einige Varianten haben *m,* andere ===.
[17] TB 153 A, Übers. Hornung (1979), 325, S. 16–27; CT VI 18 f., Sp. 474.

Landepfahl. „Die Herrin der beiden Länder im Schrein" ist dein Name. „Sage meinen Namen", sagt der Schlegel. „Das Hinterteil des Stiers ist es". „Sage unsere Namen", sagen die Stak-Stangen. „Die Zeltstangen des Gottesgefildes sind es". „Sage meinen Namen", sagt das *ḥpt*-Gerät. „Aker ist dein Name". „Sage meinen Namen", sagt der Mast. „Der die Große wiederbringt, nachdem sie sich entfernt hatte, ist es", usw.

– auch dies Gespräch setzt sich noch lange fort.[18] Das Prinzip ist überall dasselbe. Eine Liste von Dingen dieser Welt auf der einen Seite, auf der anderen Seite eine Liste von Dingen, Personen, Ereignissen der anderen Welt. Zwischen beiden die Relation von Verweis und Bedeutung. Das Wissen – die Kenntnis der Sprache, in der die Verweise und Bedeutungen aufgehoben sind – ist es, die beide Welten verbindet. Das tertium comparationis läuft in diesen Texten weniger über Wortspiele als über formale oder funktionale Äquivalenzen, Ähnlichkeiten des Aussehens oder der Funktion. Darauf kommt es nicht an; die Hauptsache ist, die beiden Welten lassen sich irgendwie in Beziehung setzen.

Dino Bidoli, der sich in seiner Dissertation mit den Fangnetzsprüchen und Fährmannstexten beschäftigt hat, konnte aufgrund von Parallelen aus dem islamischen und dem europäischen Zunftwesen den Sitz im Leben dieser Verhöre sehr überzeugend rekonstruieren. Der Fährboot-Text z. B. könnte auf ein „Zeremoniell" zurückgehen,

> das tatsächlich in einem Werftbetriebe des Alten Reichs, vermutlich bei der Aufnahme eines neuen Mitglieds in die Berufsgruppe der Schiffsbauer, mit verteilten Rollen szenisch aufgeführt wurde. Wir hätten dann hier ein altägyptisches Beispiel von einer Einweihung in die „Geheimnisse" eines Berufs, und zwar in der typischen Form einer Prüfung in festgesetzten Wechselreden, wie sie im Handwerksbrauchtum verschiedener Zeitalter und Kulturkreise oft begegnet, und insbesondere in Zunftkreisen des heutigen Ägyptens bis unlängst noch gelegentlich auftrat. Bei derartigen Prüfungen kam es grundsätzlich nicht auf eine Bewährung im engeren Fachwissen an. Vor allem galt es, um eine Aufnahme zu rechtfertigen, die Kenntnis einer gleichnisreichen Sprechart nachzuweisen. Diese blieb gewöhnlich den Mitgliedern der betreffenden Berufsgilde als Geheimnis vorbehalten und bestand zumeist in einer symbolischen bzw. mythischen Umschreibung der wichtigsten Teile des herzustellenden Gegenstands (in unserem Falle das als „Fähre" bezeichnete Schiff) und der bei der Herstellung gebrauchten Werkzeuge und Gerätschaften.[19]

In der Alltagswelt begehen und besiegeln solche Initiationsverhöre die Aufnahme in einen beruflichen Verband. Im Totenglauben geht es um die Aufnahme in die ebenfalls als Verband (nämlich als „Versorgungsgemeinschaft") vorgestellte Gemeinschaft der jenseitigen, unsterblichen Wesen. Die Initiationsverhöre gehören zum Übergang von der einen zur anderen Welt. Der

---

[18] Faulkner, S. 48–57; Barguet, S. 358–362; Müller (1972); Übers. Hornung (1979), S. 210 ff.

[19] D. Bidoli (1976), S. 30 f.

Tote qualifiziert sich für die andere Welt, indem er zeigt, daß er das Wissen besitzt und die Sprache beherrscht, die die beiden Welten verbinden.

Kultkommentare und Initiationsverhöre gehören eng zusammen, sind gewissermaßen nur verschiedene Oberflächenartikulationen einer gemeinsamen Tiefenstruktur. „In beiden Fällen", so erläutert Bidoli diese Zusammengehörigkeit, „überlagert ein mit mythischen Zitaten symbolisch deutender Kommentar eine ältere Textgrundlage: hier [im Dramatischen Ramesseumspapyrus] ganz offensichtlich ein altes Krönungsritual, dort dem Anschein nach eine Liste von Gegenständen besonderer Art".[20] Das ist auch die Meinung von S. Schott, der sich zu diesem Befund verschiedentlich geäußert hat. Auch er versteht die Beziehung der beiden Welten oder Sinnschichten zueinander im Sinne einer sekundären Überlagerung. Für gewisse Rituale trifft das sicher zu. Hier sind Reste einer gewissermaßen „eindimensionalen" Stufe noch greifbar.[21] Die Initiationsverhöre sind aber gewiß nicht im Sinne der Überlagerungstheorie zu erklären. Hier bildet die Zweidimensionalität den Kern der Sache. Es handelt sich um eine Geheimsprache, durch deren Beherrschung der Initiand sich ausweist. Wer die Geheimsprache kennt, gehört zur Geheimwelt, auf die sie sich bezieht, und darf in sie eingehen.

Noch einmal muß an die „transformative Strahlkraft" jenes Sprechens erinnert werden, das wir mit dem ägyptischen Terminus „verklärend" genannt haben und dessen Eigenheit in der Komplexion zweier Sinnebenen besteht. Besonders deutlich tritt diese verwandelnde Kraft, Kultweltliches in Götterweltliches zu transponieren, in einem Texttyp hervor, der unter dem Begriff „Gliedervergottung" bekannt ist und schließlich als 42. Kapitel ins Totenbuch eingegangen ist. In diesem Text werden die einzelnen Körperteile des Toten götterweltlich ausgedeutet bzw. verklärt:

Mein Haar ist Nun,
mein Gesicht ist Re,
meine Augen sind Hathor,
meine Ohren sind Upuaut,
meine Nase ist der Gebieter von Letopolis,
meine Lippen sind Anubis,
meine Zähne sind Selkis,
mein Nacken ist die göttliche Isis,
meine Arme sind der Ba von Mendes,
meine Brust ist Neith, die Herrin von Sais.
Mein Rücken ist Seth,
mein Penis ist Osiris,
mein Fleisch sind die Herren von Cheraha,
meine Brust ist der mit großer Hoheit,
mein Leib und mein Rückgrat sind Sachmet,
mein Hintern ist das Horus-Auge,

[20] D. Bidoli (1976), S. 28.

[21] Vgl. vor allem die Rede des „Vorlesepriesters" in der Bildbeischrift zur Szene des Brustlatzes.

mein Schenkel und meine Waden sind Nut,
meine Füße sind Ptah.
Meine Finger und meine Zehen sind lebendige Uräen,
kein Glied an mir ist ohne einen Gott.[22]

Auch hier werden zwei Listen korreliert: eine Liste von Körperteilen und eine Liste von Göttern. Meist wird dieser Abschnitt auch tabellarisch angeordnet, genau wie die Fährboot- und Fangnetzsprüche. Auch hier kann man sagen, daß die rechte Liste die linke deutet und gewissermaßen ihren Kommentar bildet. Worum es aber geht, ist die Einheit der beiden Listen, das heißt die Gotterfülltheit des Leibes. Hier wird nicht gedeutet, sondern magische Wirkung erzielt.

4. Ausdeutung und Kommentierung.

Bei den bisher behandelten Texten handelt es sich klärlich um Fälle von Ausdeutung. Die götterweltliche Sinnschicht wird als Deutung der kultweltlichen Sinnschicht verstanden. In welchem Sinne handelt es sich aber damit um Kommentare? Ist Deuten und Kommentieren dasselbe? Es ist offenbar im Zusammenhang dieser Frage, daß die Nachträglichkeit der götterweltlichen Sinnschicht wichtig wird. Unter einem Kommentar versteht man einen Text, der nachträglich in deutender Absicht zu einem schon bestehenden Text hinzutritt. Dabei lassen sich, einem terminologischen Vorschlag von A. Assmann folgend, zwei Formen des Kommentierens unterscheiden: der *kontinuierende* Kommentar, der in und mit dem Text redet und diesen erläuternd fortschreibt, und der *diskontinuierende* Kommentar, der die Schließung des Textes voraussetzt und sich als selbständiger Text neben oder unter den kommentierten Text stellt. Konstitutiv für diesen Begriff des Kommentars sind also drei Punkte: 1. Nachträglichkeit, 2. Deutungsfunktion und 3. Textbezug. Von diesen drei Punkten ist aber nur einer sicher gegeben: die Deutungsfunktion. Die Nachträglichkeit ist in einigen Fällen sicher, in vielen problematisch, in manchen extrem unwahrscheinlich.[23] Die Frage scheint auch für das Wesen der Sache irrelevant. Denn dem Deutungscharakter des Götterweltlichen entspricht ja der Verweischarakter des Kultweltlichen. Das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung kennt keine immanent-kultweltliche Bedeutung mehr. Die götterweltliche Sphäre tritt hier nicht kommentierend sekundär hinzu, sondern bildet mit der kultweltlichen Sphäre zusammen ein Ganzes. Ebenso problematisch ist der Textbezug. Hier werden ja nicht eigentlich Texte gedeutet, sondern Gegenstände, Handlungen und Aktanten. Das kommentierende *pw* des

[22] Totenbuch 42 Übers. Hornung (1979), S. 114 Verse 13–32.

[23] Vgl. n. 13. An einer ältesten Schicht noch „mythenfreier" Rituale ist nicht zu zweifeln. Das heißt aber nicht, daß die erst allmählich sich entwickelnde Mythologie generell als Kommentar zum Urbestand der Riten hinzutritt; sie bringt auch ihrerseits neue Riten hervor.

Satzes (2) im Dramatischen Ramesseumspapyrus bezieht sich nicht auf Satz (1) als einen Text, sondern auf den darin zum Ausdruck gebrachten Sachverhalt, die Kulthandlung. Es ist die Handlung, die kommentiert wird, nicht der Text. Allenfalls könnte man die Ritualhandlung als solche im Sinne eines semiotischen Ensembles als einen „Text" verstehen, der durch den *pw*-Satz und die Götterrede kommentiert würde. Auch die Initiationsverhöre beziehen sich nicht, wie Bidoli meinte, auf eine „Liste von Gegenständen besonderer Art" im Sinne einer „älteren Textgrundlage", sondern auf diese Gegenstände selbst. Die Liste entsteht erst mit der Ausdeutung.

Im Rahmen der Frage nach *Text und Kommentar* interessiert jedoch der Textbegriff im strengen Sinne. Daher kommt es mir vor allem auf den Nachweis an, daß es sich bei den bislang besprochenen Textgruppen um etwas ganz anderes als kommentierte Texte handelt. Die Dissoziation des Traditionsstroms in Texte und Kommentare, Primär- und Sekundärtexte, Objekttexte und Metatexte, ist ein traditionsgeschichtlicher Sonderfall, und er ist uns bislang in Ägypten nicht zu Gesicht gekommen.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Situation sind die Fälle von Textkommentierung zu werten, die U. Rößler-Köhler in ihrem Beitrag zu diesem Band behandelt: die medizinischen Handschriften des Papyrus Smith und des Papyrus Ebers einerseits, und das 17. Kapitel des Totenbuchs andererseits. In diesen Fällen handelt es sich in der Tat um echte Textkommentare (und zwar des „kontinuierenden" Typs), denen nach allem bisher Gesagten der Rang seltener Ausnahmen zukommt. Wie sind diese Ausnahmen zu erklären? Die Vermutung liegt auf der Hand, daß die Antwort für beide Textgruppen – die medizinischen Handschriften und den Totentext – ganz verschieden ausfällt. Es gibt aber auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Beide Textgruppen umfassen Texte besonderer, gewissermaßen klassischer Geltung. Es sind alte und schwierige Texte, die jedoch mit den Jahrhunderten nichts an Verbindlichkeit verlieren und daher durch Glossierung lesbar gehalten werden müssen. Im Fall der medizinischen Papyri dient die Glossierung der Genauigkeit. W. Westendorf (1966), S. 22 f. erklärt das Glossierungsprinzip des Papyrus Edwin Smith wie folgt:

> Im allgemeinen werden glossierungsbedürftige Wörter nur einmal, und zwar bei ihrem ersten Auftreten, in einer Glosse erklärt; daneben gibt es aber auch Fälle, die das mehrmalige Auftreten von Glossen zeigen. [...] In jedem Falle aber folgen die Glossen einem gemeinsamen Schema: Das zu erklärende Wort oder Satzelement wird durch ein einleitendes „Was anbetrifft" noch einmal, (möglichst) den Anfang des Lehrtextes wiederholend, zitiert, um dann durch die Satzform „das ist bzw. bedeutet" erläutert zu werden. In unseren Handschriften sind die Glossen durchweg von derselben Hand geschrieben, woraus erneut ersichtlich wird, daß es sich um Abschriften älterer Vorlagen handelt. Ursprünglich waren diese Glossen natürlich ein Zusatz einer zweiten Hand, was sich zum Teil auch in jüngeren Sprach- und Schriftformen bemerkbar macht.

Sehen wir uns ein beliebiges Beispiel aus dem pSmith an:

Informationen über einen Bruch am Pfeiler seiner Nase.
Wenn du einen Mann untersuchst mit einem Bruch am Pfeiler seiner Nase; seine Nase ist breitgeschlagen, eingeebnet ist sein Gesicht; es steigt die Anschwellung hoch, die auf ihm (d. h. dem Bruch) ist. Er gibt Blut aus seinen Nasenlöchern:
Dann mußt du dazu sagen: einer mit einem Bruch am Pfeiler seiner Nase. Eine Krankheit, die ich behandeln werde.
Dann sollst du ihm (die Nase) auswischen [mit] zwei Tupfern aus Stoff. Dann sollst du zwei Tupfer aus Stoff, befeuchtet mit Öl/Fett, in das Innere seiner Nasenlöcher legen. Dann sollst du (ihn) auf sein Ruhebett legen, bis seine Anschwellung ausgezogen ist. Dann sollst du ihm Polster aus Stoff anlegen und durch sie seine Nase zusammenhalten. Behandle du ihn danach mit Öl/Fett, Honig, Fasern jeden Tag, bis es ihm besser geht.
(Kommentar:)
Was anbetrifft: ‚den Pfeiler seiner Nase'.
Das ist: die oberste Kante seiner Nase bis zu ihrer Hälfte auf der Oberseite seiner Nase, im Innern seiner Nase, in der Mitte (zwischen den) beiden Nasenlöchern (bzw. Nasenflügeln).
Was anbetrifft: die beiden Nasenlöcher (bzw. Nasenflügel).
[Das sind:] die beiden Seiten(räume) seiner Nase, reichend bis zu seiner Wange bis zum Ende seiner Nase, [auf] der Oberseite seiner Nase aufhörend.[24]

Der Kommentar des Pap. Smith gibt eine Übersetzung von Terminologie in Normalsprache. Die Termini werden durch Beschreibung der entsprechenden Körperregion erläutert. Kurze Sätze der Fachsprache werden durch längere Beschreibungen ersetzt, z. B.

Was anbetrifft: ‚er geht, indem er lahmt an seiner Sohle'.
Er (?) sagt (es) zu (dem Fall): er geht, indem seine Sohle träge ist, nicht ist sie ihm angenehm zum Gehen, indem sie weich ist (und) herabhängt; die Spitzen seiner Zehen sind eingebogen zum Innenraum seiner Sohle, sie (d. h. die Zehenspitzen) gehen, indem sie den Fußboden suchen. Er (?) sagt „er lahmt" dazu.[25]

Naturgemäß sind die Glossen am Textanfang besonders umfangreich, umfangreicher als der Text selbst; hier muß noch ungefähr alles erklärt werden. Mit fortschreitender Lektüre lernt der Leser mehr und mehr von dem einschlägigen Vokabular und hat immer weniger Erläuterungen nötig. Das Glossierungsprinzip im pEbers ist anders. Hier geht es weniger um Übersetzung als um Ergänzung und Modernisierung. Es werden weitere Informationen gegeben, auch abweichende Informationen dazugestellt.

Was anbetrifft: das Wasser, das aus ihnen (den Augen) herabfällt. Die beiden Iris der beiden Augen sind es, die es geben. Eine andere Aussage: der Schlaf in den beiden Augen ist es, der es macht.[26]

Oder:

---

[24] pSmith 5.10–15; W. Westendorf (1966), S. 50 f.
[25] pSmith, aus Fall 8, Westendorf (1966), S. 44.
[26] pEbers 99.8–10 (854c); H. v. Deines/H. Grapow/W. Westendorf (1958), 1.

Was anbetrifft: Das, wovon die beiden Ohren taub werden: 2 Gefäße, die zu der Wurzel des Auges leiten, sind es, die es machen.
Eine andere Aussage: Was anbetrifft: Dieses, wovon die beiden Ohren taub werden: das sind diese (Gefäße), die auf den beiden Seiten der Schläfen des Mannes sind mit *nssw*-Luft. Das bedeutet, daß der Köpfungs-Dämon [die Luft] in den Mann gibt. Und so empfängt er (der Mann) für sich seinen (des Dämons) Hauch.[27]

Der Unterschied zu den Kultkommentaren und Initiationsverhören besteht in der Einheitlichkeit der Sinnsphäre. Hier beziehen sich Text und Kommentar auf dieselbe Sinnschicht. Der Kommentar bemüht sich um eine Verdeutlichung und Präzisierung des Sinns. Von Allegorese, Hintersinn, Geheimnis keine Spur. Der Kommentar stellt die Bedeutung der im Text verwendeten Ausdrücke klar und ergänzt die gegebenen Informationen. Er verwendet eine feste Form, die der des lemmatischen Kommentars nahekommt: das Lemma wird mit *jr* „was anbetrifft" und durch rote Farbe hervorgehoben. Der metatextuelle Charakter des Kommentars ist hier völlig eindeutig, im Gegensatz etwa zu den Initiationsverhören und Kultkommentaren. Fraglich erscheint hier nur die Nachträglichkeit. S. Schott schreibt hierzu: „Man hat diese ‚Glossen' als Zusätze späterer Kommentatoren erklären wollen, die ein altes, kaum noch verständliches Werk ihren Zeitgenossen näherbringen wollten. Doch zeigen Wortbestand und Formulierung, daß hier keine Modernisierung, sondern eine Begriffsbestimmung durch Erläuterungen vorliegt. Mit Hilfe solcher Glossen werden Fachausdrücke, welche Körperteile und Organe, Drogen und Operationen bezeichnen, bestimmt."[28] Was Schott meint, ist folgendes: das Kommentieren ist integrierender Bestandteil des wissenschaftlichen Diskurses. Die wissenschaftliche Fachsprache als solche ist in ihrer Bemühung um Präzision selbst-kommentierend. Der Kommentar tritt nicht sekundär zum Text hinzu, sondern gehört von Anfang an dazu, so wie die Fußnoten unserer Texte. Wir müssen also unterscheiden zwischen primärer und sekundärer Metatextualität. Es könnte sich hier um Fälle primärer Metatextualität handeln. Das ändert nichts an ihrem Kommentarcharakter. Aber es präzisiert die Beziehung von Text und Kommentar, mit der wir es hier zu tun haben. U. Rößler-Köhler hat in ihrem Beitrag jedoch gute Gründe dafür beigebracht, daß wir es hier nicht mit primärer, sondern mit sekundärer Metatextualität zu tun haben, daß also die Glossen nachträglich in den Text eingesetzt wurden, was ja ohnehin der wahrscheinlichere Fall ist.

Beim „präzisierenden Diskurs" der medizinischen Fachsprache haben wir es also mit einem ganz anderen Verhältnis von Text und Kommentar zu tun als beim „verklärenden" Diskurs der Kultkommentare und Initiationsverhöre. Beim verklärenden Diskurs ist der Kommentar – die „sakramentale Ausdeutung" – ein integrierendes Element, geht es hier doch um eine transformie-

---

[27] pEbers 99.14–17 (854e); H. v. Deines/H. Grapow/W. Westendorf (1958), 2.
[28] Schott (1951), S. 288.

rende In-Beziehung-Setzung zweier Sinnsphären, von denen keine für sich allein stehen kann. Beim „präzisierenden" Diskurs der medizinischen Handbücher kann man sich dagegen sehr gut den Text auch ohne Glossierung vorstellen. Die Glossen sind kein integrierendes Element des Textes selbst, sondern bilden einen Metatext. Ihre Metatextualität wird in den Handschriften durch rote Farbe kenntlich gemacht, die auch sonst in dieser Funktion auftritt, z. B. bei Titeln, Nachschriften, Rezitationsanweisungen und anderen metatextuellen Elementen.[29]

Das gleiche gilt auch für Sargtext Spruch 335 bzw. Totenbuch Kapitel 17. Auch hier sind die Glossen in vielen Handschriften durch Rotschreibung abgesetzt, und auch hier ist der unglossierte Text als selbständiger Text denkbar und sogar in einigen frühen Handschriften bezeugt. Vor allem beziehen sich auch hier Text und Glosse auf dieselbe Sinnebene und nicht, wie die Kultkommentare und Initiationsverhöre, auf verschiedene Sinnebenen („Kultwelt" und „Götterwelt"). Die Deutung, die der „Text" durch den „Kommentar" der Glossen erfährt, hat also keinen „verklärenden" Sinn. Sie hat aber auch keinen erkennbar „präzisierenden" Sinn. In der Regel sind die Glossen ebenso dunkel wie der Haupttext.

6. Fazit

In einem ganz allgemeinen, anthropologischen Sinne gehört Kommentieren zu den Grundformen menschlichen Sprachverhaltens, wie Erzählen, Argumentieren, Beschreiben usw.; in diesem allgemeinen Sinne ist natürlich auch das ägyptische Schrifttum von kommentierenden Gesten durchsetzt. Solche Gesten konzentrieren sich in zwei Gebieten, die wir mit den Stichworten „sakramentale Ausdeutung" bzw. „Verklärung" und „wissenschaftliche Fachprosa" bzw. „Präzisierung" umschrieben haben. Das Verfahren des Kultkommentars ist mit einer Zweiteilung des Sinns verbunden, die an das Phänomen der Allegorese erinnert. Der kommentierende Gestus ergibt sich zwangsläufig aus dieser gestuften Semantik: er verbindet „Vorder-" und „Hintersinn", kultweltliche und götterweltliche Bedeutung. Das kommentierende Verfahren der Fachprosa ist aus dem Drang nach Genauigkeit und Vollständigkeit erwachsen. In beiden Fällen handelt es sich um ein kontinuierendes, diskursimmanentes Kommentieren. „Text" und „Kommentar" treten nicht als zwei getrennte Formen auseinander.

Der diskontinuierende Kommentar im strengen Sinne sekundärer Metatextualität setzt bestimmte traditionsgeschichtliche Bedingungen voraus, die im alten Ägypten – zumindest vor der griechisch-römischen Zeit – nicht gegeben sind. Einige möchte ich abschließend andeuten.

[29] Zum Gebrauch der Rotschreibung in ägyptischen Handschriften vgl. Posener (1951), S. 75–80.

1. Unfortschreibbarkeit. Ein Text wird kommentiert, wenn er einerseits von bleibender Verbindlichkeit, andererseits aber nicht durch redaktionelle Eingriffe modernisierbar oder durch neue Texte ersetzbar ist. In Ägypten finden wir zwar die getreuliche Pflege alter Texte, gleichzeitig aber auch die Entstehung immer neuer Texte, die sich zu den alten nicht metatextuell verhalten, sondern die Gattung auf gleicher Ebene weiterführen. So treten neben die sicher in gewissem Sinne „klassische" Lehre des Ptahhotep immer wieder neue Lehren, bis in hellenistische Zeit, und neben das spätestens in der Perserzeit kanonisierte Totenbuch treten moderne Totenbücher wie das „Buch vom Atmen" und das „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit". Die Entstehung von Kommentaren setzt eine Stillstellung des Traditionsstroms und eine strenge Zweiteilung in Zentrum und Peripherie voraus.

2. Autorität. Ein Text wird kommentiert, wenn er so große Autorität besitzt, daß neue, kritische, produktive Ideen nur dann eine Chance auf Gehör, Geltung und Durchsetzungskraft haben, wenn sie sich als Auslegung des klassischen Textes geben.

Keine dieser Bedingungen für das Auseinandertreten des „Traditionsstroms" in Texte und Kommentare ist im vorhellenistischen Ägypten gegeben.

Literatur

Assmann, J. (1969), *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur ägyptischen Hymnik I,* Münchner Ägyptologische Studien 19, München.

Assmann, J. (1977), „Die Verborgenheit des Mythos", in: *GM* 25, S. 7–43.

Assmann, J. (1983), „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade,* S. 336–359.

Assmann, J. (1984), *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur,* Stuttgart.

Assmann, J. (1992), „Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual", in: S. Biderman/B.-A.Scharfstein, *Interpretation in Religion,* Leiden, S. 87–110.

Barguet, P. (1986), *Textes des Sarcophages Égyptiens du moyen Empire,* Paris.

Bidoli, D. (1976), *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten,* ADAIK 9, Glückstadt/New York.

Bourriau, J. (1988) *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom,* Cambridge.

Deines, H. v./H. Grapow/W. Westendorf (1958), *Grundriß der Medizin der alten Ägypter* IV.1, Berlin.

Faulkner, R. O. (1977), *The Ancient Egyptian Coffin Texts* II, Warminster.

Frandsen, P. J. (Hrsg.) (1991), *Demotic Texts from the Collection,* The Carlsberg Papyri 1, Kopenhagen.

Gardiner, A. H. (1955), *The Ramesseum Papyri,* Oxford.

Guglielmi, W. (1984), „Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels" in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens,* Fs Westendorf, Göttingen, S. 491–506.

Helck, W. (1983), „Rituale", in: *Lexikon der Ägyptologie* V, S. 271–285.

Hornung, E. (1979), *Das Totenbuch der Ägypter,* Zürich und München.

Lange, H. O./O. Neugebauer (1940), *Papyrus Carlsberg No. 1,* Kopenhagen.

Müller, D. (1972), „An Early Egyptian Guide to the Hereafter", in: *Journal of Egyptian Archeology* 58, S. 99–125.

Otto, E. (1958), *Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen,* SBAW Heidelberg.

Parkinson, R. B. (1991), *Voices from Ancient Egypt,* London.

Posener, G. (1951), „Sur l'emploi de l'encre rouge" in: JEA 37, S. 75–80.

Schott, S. (1951), „Voraussetzung und Gegenstand altägyptischer Wissenschaft", AWL Mainz, Jb. 1951.

Schott, S. (1954), *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung,* AWL Mainz Nr. 5.

Sethe, K. (1928), *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen,* UAÄG 10, Leipzig.

Westendorf, W. (1966), *Ein medizinisches Lehrbuch aus dem alten Ägypten,* München.

[illegible] Lexikon der Ägyptologie [illegible]
[illegible] und Menschen.
[illegible]
[illegible] An Early [illegible] Guide to the [illegible] Journal of [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] Voices from Ancient Egypt, London.

[illegible] S. 73–80.

[illegible] Erinnerung und Vergessen [illegible]

[illegible]

[illegible]

Westendorf, W. [illegible]

Ursula Rößler-Köhler

Text oder Kommentar

Zur Frage von Textkommentaren im vorgriechischen Ägypten

I Einleitung

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen bestimmte Texteinheiten aus Kapitel 17 des altägyptischen Totenbuches; dieses Totenbuch ist eine Sammlung von Totentexten, die im alten Ägypten etwa seit Beginn des Neuen Reiches, ab ca. 1550 v. Chr., greifbar ist und deren rund zweihundert Texte heute als „Kapitel" bezeichnet werden.

All diese Texte wurden den Verstorbenen mitgegeben und sollten ihnen dazu verhelfen, das erwünschte jenseitige Leben zu gewinnen und zu meistern. Wie so viele andere dieser Totenbuch-Kapitel besitzt auch Kap. 17 schon einen Vorläufertext in den sogenannten ‚Sargtexten', eine dem Totenbuch vergleichbare Sammlung der altägyptischen Totenliteratur, die allerdings aus erheblich früherer Zeit stammt; sie ist ab gut 2000 v. Chr., für die Zeit des Mittleren Reiches, nachweisbar, und der in ihr enthaltene Textvorläufer für Kap. 17, heute als Sargtextspruch 335 bekannt, wird als das ältere Textzeugnis im folgenden eine wichtige Rolle spielen.

Kapitel 17 ist eines der bedeutendsten Kapitel der Totenbuch-Sammlung, das gleiche gilt auch für seinen Vorläufertext in den Sargtexten, und das Kapitel zeigt als Besonderheit einen – wie er hier genannt werden soll – ‚laufenden Text', einen laufenden Text, in den regelmäßig Fragen zu diesem Text mit daran anschließenden Antworten eingebettet sind.

Diese durchgängig in Frage-Antwort- oder Katechismus-Form gestalteten Textstücke von Kap. 17 wurden nun zunächst von der Verfasserin als eine Art ‚formal ausgearbeiteter Kommentar' zum laufenden Kapiteltext interpretiert[1], von Jan Assmann dagegen später ganz anders gedeutet[2], als Hinweise nämlich auf eine in diesem Totenbuch-Kapitel enthaltene ‚Gesprächssituation initiatorischer Art', als ein Initiationsverhör also, und damit dem Text selbst zugehörig.

Darüber hinaus hat Assmann dann 1989[3] grundsätzliche Zweifel daran geäußert, daß „Kommentare im strengen Sinne sekundärer Metatextualität" im

[1] Rößler-Köhler (1979), S. 325 ff. und passim.
[2] Zum Beispiel Assmann (1983), S. 11, Anm. 21, Assmann (1983 a), S. 344.
[3] Im Rahmen seines Beitrages zum Symposion „Text und Kommentar", Bad Homburg, 1989.

alten Ägypten überhaupt vor der griechisch-römischen Zeit auftraten bzw. auftreten konnten.

Zu diesen beiden unterschiedlich zu gewichtenden Thesen von Assmann soll im folgenden Stellung genommen werden, wobei zunächst der postulierte initiatorische Gesprächscharakter der Frage-Antwort-Einheiten von Kap. 17 und dessen Vorläufer Sargtext-Spr. 335 geprüft werden soll (Abschnitt II) und erst im Anschluß daran die übergreifende Frage nach der Existenz eines altägyptischen Textkommentars[4] vor griechisch-römischer Zeit behandelt wird (Abschnitt III).

II Zur postulierten Gesprächssituation in Kap .17/Spr. 335

Um im folgenden prüfen zu können, ob die Katechismus-Einheiten von Kap. 17 auf eine direkte Gesprächssituation verweisen oder nicht, ist ein Vergleich zwischen Kap. 17/Spr. 335 und eindeutigen Gesprächstexten der altägyptischen Totenliteratur unumgänglich. Aus diesem Grund werden hier nach einer Textvorstellung von Kap. 17 und Spr. 335 zunächst einige Beispiele für derartige Gesprächs- bzw. Verhörtexte angeführt und diese dann mit dem hier behandelten Text daraufhin verglichen, ob sich prinzipielle Unterschiede erkennen lassen, die den Schluß rechtfertigen, daß in Kap. 17/Spr. 335 – trotz der Frage-Antwort-Texteinheiten – keine Gesprächssituation wiedergegeben werden sollte.

1. *Textvorstellung*

1.1 Kapitel 17

Der sogenannte laufende Text dieses Kapitels setzt sich in loser Folge aus vielen unterschiedlichen Textabschnitten zusammen; so finden sich z. B. Identifikationen des Sprechenden mit Gottheiten, wie etwa die folgende – der Sprecher ist in der Regel der Verstorbene selbst[5]:

> „Ich bin dieser große Kater, zu dessen Seite die Ischedet-Frucht gespalten wurde ..."

Neben solchen Identifikationen erscheinen auch reine Aussagestücke, z. B.:

> „Meine Sünde wurde zunichte gemacht, mein Übel getilgt ..."

oder:

> „Ich gehe den Weg, den ich kenne, in die Richtung der Insel der Gerechten ..."

---

[4] Zu den entsprechenden Definitionen von Kommentar vgl. Abschnitt III, Beginn.

[5] Die folgenden Übersetzungen sind des besseren Verständnisses wegen relativ frei gestaltet worden.

Ebenso finden sich Anrufe an Gottheiten, verbunden mit Bitten, etwa:

„O Gott Re-Atum, ... Fürst aller Götter, rette Du mich vor diesem Gott, dessen Gesicht das eines Hundes ist ..."

Diese so unterschiedlichen Texteinheiten stammen – soweit nachvollziehbar – aus unterschiedlichen Ursprungskontexten: aus Ritualen, Hymnen, älterer Totenliteratur und vielem anderen. Sie fügen sich zudem in Kap. 17 nicht etwa zu einer neuen Einheit zusammen, die dem Verstorbenen nur zu *einem* besonderen Zweck diente bzw. die nur *eine* spezielle Situation des Jenseits ansprach, wie sonst für einen solchen Totentext üblich, sondern sie stellten einen Textverband[6] dar, mit dem möglichst viele Gegebenheiten und Situationen des Jenseits in kurzer, aber umfassender Form angesprochen werden sollten; dies zeigt unter anderem auch der Titel des Kapitels selbst an, der nicht nur dessen Zusammensetzung aus *verschiedenen* Texteinheiten erwähnt, sondern zudem Hauptziele der *gesamten* zeitgenössischen Totenliteratur als Kapitelzweck anführt:

„Beginn der Buchrolle, bestehend aus Erhebungs- und Verklärungstexten, die dazu dienen,
(1) Ein- und Ausgang zu haben im Totenreich,
(2) ein seliger Toter zu sein im Jenseits,
(3) im Gefolge des obersten Totengottes zu sein,
(4) sich zu laben an dessen Speisen"

und so weiter. Wegen all dieser Züge des Textes sieht die Verfasserin Kap. 17 auch als eine Art „Kompendium" an, als ein Kompendium der zeitgenössischen Totenliteratur nämlich, das dem Verstorbenen in Sammlungsform den Besitz aller wichtigen Wissensaussagen, Hilfen und Vorstellungen zum und über das Jenseits garantieren sollte.[7]

Zwischen diesen unterschiedlichen Texteinheiten des laufenden Textes von Kap. 17, aber ebenso innerhalb der einzelnen Einheit und dort zum Teil mehrfach, finden sich dann die hier zu behandelnden Frage- und Antwort-Stükke, 35 an der Zahl. – Sie beziehen sich sämtlich auf zuvor im laufenden Text genannte Gegebenheiten (Götter, Handlungen, Zeitangaben und anderes), und sie sind den entsprechenden Nennungen im laufenden Text manchmal so nah beigegeben, daß sie z. B. zwischen einem Bezugswort und dessen Apposition auftreten können.

Nur zu Beginn einer solchen Frage-Antwort-Einheit von Kap. 17, dort aber *immer,* steht der Fragesatz „Wer/was ist das?", eine Frage, die sich auf eine Nennung im vorangehenden laufenden Text bezieht. An diese Frage schließt

---

6 Dieser „Textverband" entstand unter anderem über Zwischenstufen: Zunächst (Vorläufertext Spr. 335) sind zwei Einzelkomplexe nachweisbar, Spr. 335a und 335b, die zusammengefügt wurden, dann (Kap. 17) erfolgte noch eine Texterweiterung durch die Anfügung eines dritten Komplexes, Kap. 17, Z. 98 bis 106.

7 Vgl. dazu ausführlicher Verf. (1979), S. 344 ff.

sich mehrheitlich direkt ein entsprechender Antwortsatz an: „Das ist/das bedeutet ..."

Aber auch eine verdeutlichende Wiederholung der Bezugsgegebenheit des laufenden Textes im Anschluß an den Fragesatz ist nachweisbar: „Wer ist das, dieser (zuvorgenannte) X?" oder aber: „Wer ist das?" und dann der Antwort vorgeschaltet: „Was diesen (zuvorgenannten) X anbetrifft, das ist/das bedeutet ..."

Weitere Antworten auf andere Gegebenheiten des laufenden Textes können sich an diese erste Antwort anschließen. Dann allerdings muß der jeweilige Rückbezug zum laufenden Text neu hergestellt werden, und dies geschieht nicht etwa durch eine erneute Frage „Wer/was ist das?", sondern allein durch die schon vorgestellte Formulierung „Was diesen (zuvorgenannten) X anbetrifft ..."; ihr folgt dann die entsprechende Antwort: „Das ist ..."

Zur Illustration seien hier zwei Textbeispiele aus Kap. 17 angeführt.

a) Der laufende Text besteht aus dem Beginn eines Anrufs:

„O Herr des Schreckens, Oberhaupt Ägyptens, ..."

Dann folgen Frage und Antwort:

„Wer ist das? Das ist das Herz des Gottes Osiris."

Der laufende Text führt danach den Anruf weiter:

„..., dem gegeben wurde die Krone Oberägyptens, ..."

Darauf folgen wiederum Frage und Antwort:

„Wer ist das? Was den anbetrifft, dem die Krone Oberägyptens gegeben wurde, das ist der Gott Osiris."

b) Der laufende Text besteht aus einer Identifikation mit einem Gott, die zuvor schon zitiert wurde, er lautet:

„Ich bin dieser große Kater, zu dessen Seite die Ischedet-Frucht gespalten wurde in jener Nacht des Kampfes ..."

Es folgen Frage und Antwort:

„Wer ist das? Was diesen großen Kater anbetrifft, das ist der Gott Re selbst."

Anschließend jedoch werden noch weitere Gegebenheiten des laufenden Textes aufgegriffen:

„Was (aber) die Spaltung der Ischedet-Frucht zu seiner Seite anbetrifft, das bedeutet: Die Abkömmlinge des Bösen brachten wieder in Ordnung, was sie getan hatten.
Was (aber) jene Nacht des Kampfes anbetrifft, das bedeutet: Man trat ein in den Osten des Himmels, und dann fand ein Kampf statt im Himmel und auf Erden."

Anhand der beiden angeführten Beispiele läßt sich außerdem verdeutlichen: Einzig die Abschnitte des laufenden Textes, nicht jedoch die Frage-Antwort-

Einheiten weisen durch Ich-Formulierungen regelmäßig auf einen direkt Sprechenden hin, und eine entsprechend direkte Anrede (Du u. ä.) erscheint überhaupt nur im laufenden Text.

Zum Abschluß der Textvorstellung von Kap. 17 sei noch betont, daß der gesamte Text dieses Kapitels in Bestand und Form keine Veränderungen aufweist.

1.2 Sargtextspruch 335

Bei diesem älteren Spruch ergibt sich im Gegensatz zu Kap. 17 ein anderes Bild, das Bild eines Textes nämlich, der in Form und Bestand noch durchaus variabel ist:

Der laufende Text von Spr. 335 entspricht zwar ganz dem von Kap. 17, einzig das im Totenbuchkapitel überlieferte Textende läßt sich im Sargtextspruch selbst noch nicht finden, große Unterschiede aber bestehen bei den Frage-Antwort-Einheiten und betreffen deren *Auftreten* und *Form* im Sargtextspruch.

Ihr Auftreten:

So findet sich z. B. eine Fassung von Spr. 335, die keine der Frage-Antwort-Einheiten aufweist, die also nur aus dem laufenden Text besteht.

Daneben zeigen sich Textfassungen, die einen sehr unterschiedlichen Bestand an diesen besonderen Passagen bieten; keine der Textfassungen von Spr. 335 jedoch enthält sämtliche der in Kap. 17 vorhandenen Katechismus-Einheiten, sondern es sind maximal 50 % des entsprechenden Textvolumens nachweisbar.

Ihre Form:

Vergleichbare Unterschiede zwischen dem älteren und dem jüngeren Text zeigt auch der formale Aufbau der Frage-Antwort-Stücke. Anstelle ihrer in Kap. 17 so festgelegten Frage-Antwort-Form zeigt Spr. 335 noch zahlreiche Formvariationen, von denen die Katechismus-Form nur eine darstellt.

So findet sich in den Textzeugen für Spr. 335 z. B. hinter dem laufenden Text mit dem Wortlaut:

„Ich bin der mit seinen zwei Seelen ..."

als erste Möglichkeit – abgesehen von der schon genannten, nur den laufenden Text bietenden Fassung – ein reiner Antwortsatz, der keinerlei Frageeinleitung aufweist:

„Das ist Osiris",

zweitens eine Antwort mit Rückbezug auf den laufenden Text, aber wiederum ohne Einleitungsfrage:

„Was den mit seinen zwei Seelen anbetrifft, das ist Osiris",

und erst als dritte und vierte Möglichkeit der Textfassung tritt an dieser Stelle eine Frage-Antwort-Form auf:

„Wer ist das? Das ist Osiris"

bzw.

„Wer ist das? Was den mit seinen zwei Seelen anbetrifft, das ist Osiris."

Anzumerken ist außerdem, daß die Katechismus-Form keinesfalls bei jeder dieser derart variierenden Einheiten von Spr. 335 als Formvariation nachweisbar ist.

*

Die im Vergleich zwischen Spr. 335 und Kap. 17 so deutlich erkennbare Festlegung von Bestand und Form des jüngeren Textes (Kap. 17) ist zurückzuführen auf eine *Textredaktion:* Sie widerfuhr den Fassungen von Spr. 335 gegen Ende des Mittleren Reiches, diente in der Hauptsache der Sammlung und Vereinheitlichung des bei diesem Spruch vorhandenen Textbestandes und Formgutes, und auf sie geht unter anderem auch die endgültige formale Fassung und Texteinbindung der Katechismus-Einheiten von Kap. 17 zurück.[8]

Und jeder Versuch, durch Textvergleiche dem eigentlichen Charakter dieser Frage-Antwort-Einheiten näher zu kommen, sollte sich deshalb auf Textmaterial aus dem Mittleren Reich selbst stützen, also auf Material aus eben jenem Zeitraum, in dem sich auch der hier behandelte Text ausbildete und dann seine endgültige Fassung erhielt.

2. *Die charakteristischen Züge von Kap. 17/Spr. 335*

Da bei der vorangehenden Textvorstellung die für einen Vergleich mit eindeutigen Gesprächstexten entscheidenden Charakteristika von Kap. 17/Spr. 335 nur pauschal behandelt werden konnten, sollen sie im folgenden noch einmal einzeln und betont angesprochen werden.

Es handelt sich um fünf Charakteristika:

1. Es gibt keine Hinweise auf nur eine und zudem spezielle jenseitige Situation, die mit Hilfe des Textes und des in ihm enthaltenen Wissens bewältigt werden soll, weder in Kap. 17 noch in Spr. 335.

2. Die Frage-Antwort-Einheiten des Textes stellen bis zu seiner Redaktion (im späteren MR) keine notwendigen Textbestandteile dar. Sie können bis dahin in den Text aufgenommen werden, müssen jedoch nicht auftreten.

3. Die Katechismus-Form der Einheiten ist erst ab der Redaktion obligatorisch, zuvor kann diese Form benutzt werden, muß aber nicht erscheinen.

4. Die Frage-Antwort-Einheiten beziehen sich sämtlich auf Textvorgaben außerhalb der Einheiten selbst: Interne Bezüge zwischen den einzelnen Ein-

[8] Vgl. dazu Verf. (1979), S. 267 ff., bes. S. 294 ff.

heiten sind nirgendwo nachweisbar und ebensowenig ein allen Frage-Antwort-Einheiten gemeinsamer inhaltlicher Rückbezug.

5. Nur in den zuvor genannten Textvorgaben des laufenden Textes, niemals jedoch in den Katechismus-Einheiten selbst, finden sich direkte Hinweise auf einen Angesprochenen (etwa einen Gott) in der Art von Du-Anreden, und dies gilt mit wenigen Ausnahmen auch für Hinweise auf einen Sprechenden (Ich-Formulierungen).

3. *Gesprächstexte des Mittleren Reiches*

Im folgenden wird ausschließlich Textmaterial des Mittleren Reiches herangezogen, Material also, das der Textentwicklung und Redaktion von Spr. 335/Kap. 17 zeitlich in etwa entspricht, vgl. 1.2, zuvor.

3.1 Textvorstellung

Drei Beispiele für eindeutige Gesprächs- bzw. Verhörtexte aus dem Korpus der Sargtexte wurden ausgewählt.

3.1.1 Spruch 397[9]

Dieser Spruch trägt den Titel:

„Spruch für das Herbeiholen der Fähre im Jenseits",

und er beginnt direkt mit einem verhörartigen Gespräch zwischen dem Verstorbenen und dem (zum Boot gehörigen) Fährmann, in dessen Verlauf sehr viele Fragen des Fährmanns zu beantworten sind, wobei hauptsächlich Wissen über die einzelnen Teile der Fähre und über deren Namen abgefragt wird.

Nur nach der zufriedenstellenden Beantwortung all dieser Fragen kann dann der Tote über Fähre und Fährmann verfügen, um einen besonders erwünschten Zielort im Jenseits zu erreichen, das sogenannte „Binsengefilde".

Der Verstorbene beginnt das Gespräch:

„O Fährmann, bringe mir diese (Fähre) ..., wecke auf den Aken (deinen Helfer) ..., denn siehe, ich bin gekommen!"

Es folgt sofort die erste Frage des Fährmanns:

„Wer bist Du, der gekommen ist?"

Die Antwort des Toten lautet:

„Ich bin der, den sein Vater lieb hat ..."

Es folgt die zweite Frage des Fährmanns:

„Warum willst Du überfahren?"

---

[9] CT V 75b ff.; hier mitbenutzt: D. Bidoli (1976); generell mitbenutzt: R. O. Faulkner, (1973–78).

Die Antwort lautet:

„Ich will (des Vaters) Kopf erheben und seinen Oberkörper aufrichten."

Dritte Frage:

„Warum soll ich den Aken für Dich wecken?"

Antwort:

„Er soll mir (dieses Boot) bringen, das (einst) der Gott Chnum zusammengefügt hat ..."

Es folgt eine Darlegung, daß dieses Boot jetzt auseinandergenommen auf der Werft liegt, also erst wieder aus seinen einzelnen Teilen zusammengebaut werden muß, und das folgende Verhör dreht sich um die Kenntnis all dieser Bootsteile und deren Namen, die der Verstorbene nennen muß, und stellt zugleich den Hauptteil des Spruches dar. Der Fährmann fragt dabei unter vielem anderen etwa nach den Namen des Landetaus und der Mastbefestigung:

„Was wird uns denn dieses Boot festhalten (als Landetau)?"

Antwort:

„Hole diesen ‚Schwanz des Zenemti-Tieres' und gib ihn an das Heck des Bootes; er wird es festhalten."

Frage:

„Woran soll ich denn den Bootsmast (wieder) befestigen?"

Antwort:

„An den ‚Schenkelstücken, die die Beine voneinander trennen'."

So geht das Verhör viele Fragen und Antworten lang weiter.

Neben solchen ausführlichen Wiedergaben des Verhörs zwischen Fährmann und Totem finden sich in den Sargtexten auch unterschiedlich kurze Fassungen des Hauptgespräches mit den Namensnennungen der Bootsteile; so etwa zwei Textfassungen aus Spr. 404 der Sargtexte[10] mit der gemeinsamen Überschrift:

„Das, was dem Fährmann des Binsengefildes zu sagen ist."

Hier zeigt die erste Spruchfassung ein Wechselgespräch mit knappen Aufforderungen zur Namensnennung und entsprechenden Antworten des Toten, wobei jetzt statt des Fährmanns die Bootsteile selbst reden, z. B.:

„Sage mir meinen Namen, spricht der Landepfosten."

[10] Spr. 404, 2. Teil, ab CT V 187c ff., vgl. 189a/b.

Die Antwort lautet:

„‚Herrin beider Länder in der Kapelle' ist dein Name."

Die zweite Fassung dieses Spruches 404 verkürzt die Gesprächssituation noch weiter bis hin zur alleinigen Wiedergabe der betreffenden Namen, der Antworten also, erkennbar an den beiden folgenden Versionen ein und desselben Gesprächsteiles aus Spr. 404[11].

Version a:

„Meinen Namen, sagt das Cherepu-Ruder. –
‚Hinterteil des Windstieres' ist dein Name."

Und Version b formuliert noch kürzer:

„Der Name des Cherepu-Ruders ist ‚Hinterteil des Windstieres'."

3.1.2 Spruch 404, 1. Teil[12]

Vergleichbare Lang- und Kurzfassungen zeigt auch das zweite Beispiel für jenseitige Gespräche; dieser Spruch der Sargtexte trägt unter anderem die Überschrift:

„Spruch für das Erreichen des ersten Tores des Binsengefildes."

Hier geht es darum, daß der Tote gezwungen ist, gefährliche jenseitige Tore und deren Hüter zu passieren, um sein erwünschtes Ziel zu erreichen, und daß ihm dies wiederum nur entsprechend spezielle Kenntnisse ermöglichen können.

Das Gespräch beginnt der Verstorbene, er richtet sich dabei an den Torhüter:

„Öffne, Geschgesch, denn Geschgesch ist (ja) dein Name!
Sei gegrüßt du, der zur Höhlenwelt gehört ..., mach deinen Platz für mich bereit!"

Der Tote bietet diesmal also sofort seine Kenntnisse dar, ohne vorherige Aufforderung, und er erhält auch prompt die gewünschte Antwort des Torhüters:

„Ziehe weiter, du, der gekommen ist, ... mein Bruder, hin zu dem Ort, von dem du Kenntnis hast!"

Der Text fährt später fort[13]:

„Er (d. i. der Tote) wird erreichen ein anderes Tor und ... dessen Torhüter ...
Dann soll man zu ihm sagen:
Sei gegrüßt Tutu, denn Tutu ist (ja) dein Name!"

---

[11] CT V 189b/c.

[12] CT V 181a ff., vgl. dazu D. Müller, in: JEA 58, 1972, S. 102 ff., bes. 112 ff.

[13] CT V 184f ff.

Die Antwort des so angesprochenen neuen Torhüters ist daraufhin die gleiche wie zuvor:

„Ziehe weiter, du, der gekommen ist, ... mein Bruder, hin zu dem Ort, von dem du Kenntnis hast!"

Weitere Tore und Torwächter folgen entsprechend in diesem Spruch.

Auch zu dieser Gesprächssituation liegen kürzere Fassungen vor, die nicht nur auf Redeaufforderungen, sondern auch auf die Wechselrede selbst verzichten, um hauptsächlich das notwendige Wissen um Sachverhalte und Namen wiederzugeben.

Zu nennen ist etwa Spr. 1102 der Sargtexte[14], in dem der Tote am dritten einer Reihe von Toren folgendes spricht:

„‚Der ißt die Exkremente seines Hinterteils', so heißt der Hüter des dritten Tores.
Zurück, du, Wütender ...! (denn:)
Ich kenne dich, und ich kenne den Namen dieses deines Wurfholzes (die Waffe des Torhüters) ..."

3.1.3 Spruch 473[15]

Mit Hilfe dieses Spruches gilt es, aus dem Netz jenseitiger Fisch- und Vogelfänger zu entkommen, die damit die Verstorbenen einzufangen pflegen.

Der Titel des Spruchs lautet:

„Spruch für das Fangnetz, in das ein Mann hineinzugeraten pflegt."

Wieder präsentiert der Tote dabei sein Wissen ohne vorherige Aufforderung, es fehlen zudem direkte Entgegnungen der von ihm Angeredeten und damit die Wechselrede, und wiederum stellen die Namensnennungen für die einzelnen Teile des gefährlichen Netzes den Kern des Textes dar; es folgen einige Auszüge aus diesem Text, der Tote spricht:

„O du, dessen Gesicht nach hinten gewendet ist, du Fänger, ... und ihr (anderen) Fänger, ...
Ihr sollt mich nicht fangen ...,
(sondern) fangt (lieber) die Zugvögel!
... denn ich kenne Eure Namen, und ich kenne den Namen des Netzes:
es heißt ‚Inenet', das Netz der Götter.
Denn ich kenne den Namen seiner Emmer-Körner (‚die als Köder dienen):
Er lautet ‚der, der sich ausbreitet' ...
denn ich kenne den Namen seiner Seile:
Er lautet ‚die Sehnen des Gottes Atum'."

und so weiter. Und selbst diese schon recht kurz gehaltene Fassung der Na-

[14] CT VII 423 b ff., aus dem sogenannten „Zweiwegebuch": vgl. L. H. Lesko (1972), S. 111.
[15] CT VI 3 a ff.; nach: Bidoli (1976).

mensnennung der einzelnen Netzteile läßt sich in noch kürzerer Form finden, z. B. innerhalb des Spruches 477 der Sargtexte.[16] Nach einer Anrede an die Netzfänger spricht der Tote über das Netz selbst:

„Ich kenne es, ich kenne den Namen seines Zubehörs ..."

Dann folgt direkt die Aufzählung der Namen, etwa:

„Sein Spannpflock heißt ‚Bein des Gottes Seschemu', ...
seine Seile heißen ‚Seile des Gottes Horus, der auf seinem Papyrus ist' ..."

3.2 Vergleich zwischen Kap. 17/Spr. 335 und Gesprächstexten des Mittleren Reiches

Geprüft wird im folgenden, ob die zuvor beispielhaft angeführten Gesprächstexte Charakteristika aufweisen, die denen des Textes von Kap. 17/Spr. 335, vgl. II,2, entsprechen.

Begonnen wird mit den charakteristischen Punkten, die anhand des vorgelegten Vergleichsmaterials direkt nachvollziehbar sind.

Charakteristikum 1:

An keiner Stelle von Spr. 335/Kap. 17 wird eine spezielle Situation im Jenseits genannt, für die der gesamte Spruch einschließlich seiner Katechismus-Einheiten allein hilfreich sein soll.

Umgekehrt dagegen sind die Gesprächstexte gerade für solche speziellen Jenseitssituationen gedacht gewesen, wie ihre Titel und Inhalte, auch bei den Kurzfassungen der Gespräche, erkennen lassen, z. B.:

„Spruch für das Fangnetz",
"Spruch für das Herbeiholen der Fähre",
"Spruch für das Erreichen des ersten Tores".

Beim ersten Charakteristikum läßt sich also schon ein recht markanter Gegensatz zwischen Gesprächstexten und Spr. 335/Kap. 17 erkennen.

Charakteristikum 4:

Die Frage-Antwort-Einheiten von Spr. 335/Kap. 17 beziehen sich ja sämtlich auf Textvorgaben außerhalb der Einheiten selbst, und sie bieten außerdem weder interne Bezüge zueinander noch einen wie auch immer gearteten gemeinsamen inhaltlichen Rückbezug.

Die Gesprächstexte dagegen zeigen den umgekehrten Befund:

a) Bei den vollständigeren Wiedergaben von Zwiegesprächen finden sich hauptsächlich Bezugsvorgaben, die erst innerhalb der Gesprächseinheit selbst gesetzt werden, z. B.:

---

[16] CT VI 34a ff., bes. ab 35g.

„O Du, *ich* bin gekommen –
Wer bist *du,* der gekommen ist? –
Ich bin ..."

Oder:

„Sage mir *meinen Namen – Dein Name* ist ..."

b) Auch interne Bezüge zwischen den einzelnen Gesprächseinheiten zeigen sich bei den ausführlicheren Gesprächsversionen regelmäßig, etwa:

1. Gesprächseinheit:

„Warum soll ich Aken wecken – Er soll *dieses Boot* holen."

2. Gesprächseinheit:

„Was wird *dieses Boot* festhalten? – Das wird *dieses Boot* festhalten."

Das Auftreten solcher interner Vorgaben und Bezüge ist bei den Gesprächstexten vor allem deshalb nicht verwunderlich, weil

c) bei ihnen allen, ob Kurz- oder Langfassung, ja jeweils nur *eine* Thematik vorherrschend ist, sei es das Überfahrenwollen mit der Fähre oder das Passieren eines Tores, sei es das Entkommen aus dem Fangnetz. Der gemeinsame Rückbezug auf diese Thematik und ihre Kernbegriffe Fähre, Tor, Fangnetz ist bei allen Gesprächseinheiten gegeben, direkt oder indirekt, immer aber erkennbar, so wie z. B. bei den Kurzfassungen der Fangnetz-Sprüche, deren sämtliche Namensaussagen sich inhaltlich und zum Teil sogar in direktem Rückbezug auf das Netz beziehen:

„Der Name *seines* Spannpflocks ist ..., der Name *seiner* Seile ist ..."

Charakteristikum 5:

Das Fehlen von Hinweisen auf einen direkt Angesprochenen bzw. auch auf einen Sprecher bei den Katechismus-Einheiten (Du-/Ich-Formulierungen) stellte einen weiteren charakteristischen Punkt für Spr. 335/Kap. 17 dar.

Auch dieses Charakteristikum läßt sich nun bei den Gesprächstexten in genau umgekehrter Form finden: Hier werden in den Gesprächseinheiten gerade die Ich-/Du-Formulierungen besonders bevorzugt und damit ihr Gesprächscharakter klargestellt; und selbst die Kurzfassungen weisen eine solche Klarstellung mehrheitlich noch sehr deutlich auf, Beispiel:

„‚Der die Exkremente seines Hinterteils ißt', so heißt der Hüter des dritten Tores."

Dann aber folgt:

„Zurück, *Du* – denn *ich* kenne *dich*"

und so weiter. Auch in diesem Punkt ist also ein deutlicher Gegensatz feststellbar.

Charakteristikum 2:

Hier geht es um die Frage, ob bei den Gesprächstexten des Mittleren Reiches die eigentlichen Gesprächseinheiten ursprünglich ebensowenig notwendige Textbestandteile waren wie die entsprechenden Katechismus-Einheiten von Spr. 335 vor dessen Redaktion. Dazu mußten die jeweiligen Textzeugen für die einzelnen Gesprächstexte geprüft werden, um eventuelle Textfassungen ohne die eigentlichen Gesprächseinheiten zu finden.

Es ergab sich, daß in keinem Fall eine Textfassung ohne diese Einheiten nachweisbar ist, daß also in allen Lang- oder Kurzfassungen der Gesprächstexte die eigentlichen Gesprächsstücke integrale Bestandteile des Textes selbst sind[17] und damit ein weiterer wichtiger Gegensatz erkennbar wird.

*

Einzig das dritte Charakteristikum von Spr. 335 zeigt im Vergleich mit Gesprächstexten keinen entscheidenden Unterschied: Denn weder in Spr. 335 (vor der Redaktion) noch in den Gesprächstexten ist die Frage-Antwort-Gestaltung der betreffenden Textpassagen obligatorisch. Zu verweisen ist bei diesem Punkt auf die zitierten Gesprächsbeispiele ohne Fragesätze.

3.3 Zusammenfassung des Vergleichs

Bei vier von den fünf für Spr. 335/Kap. 17 charakteristischen Zügen sind eindeutige Gegensätze zwischen diesem Text und Gesprächstexten des Mittleren Reiches nachweisbar, und dies kann nur darauf hinweisen, daß Spr. 335/Kap. 17 eben *nicht* zu solchen Texten gehört, denn während den Gesprächstexten jeweils spezielle Situationen zugrunde liegen, diese auch durchgängig mit internen Verweisen und gemeinsamen Rückbezügen thematisiert werden und Gespräche bzw. Verhöre dabei nicht nur unabdingbare Textbestandteile darstellen, sondern zugleich auch ihr Gesprächscharakter mit Ich-Du-Formulierungen klar gekennzeichnet ist, finden sich diese Züge bei Spr. 335/Kap. 17 gerade nicht.

Eine eindeutige Gesprächssituation mit verhörartigem Charakter, wie sie die Gesprächstexte bieten, geben also Spr. 335/Kap. 17 und dessen Frage-Antwort-Einheiten nicht wieder.

---

[17] CT-Spr. 397 mit Parallelspruch 398: bei sämtlichen Quellen ist immer einer der beiden Sprüche vorhanden; fehlt bei Spr. 398 die Namenliste der Bootsteile, so erscheint sie an anderer Stelle des jeweiligen Sarges oder auf dem zweiten Sarg, oder aber Spr. 397 tritt ergänzend hinzu.

CT-Spr. 404 mit Parallelspruch 405: Es sind keine internen Auslassungen nachweisbar. Vergleichbares gilt für CT-Spr. 473 und 477 (plus Parallelen) und für Spr. 1102.

III Zur Frage der Existenz eines altägyptischen Textkommentars vor griechisch-römischer Zeit

Im Rahmen der Tagung zum Thema „Text und Kommentar“[18] wurde unter anderem der Begriff „Kommentar“ definiert durch:

a) Nachträglichkeit
b) Deutungsfunktion
c) Textbezug.

Als grundsätzliche Bedingungen für die Entstehung von „Kommentar“ wurden zudem angesprochen:
1. Die „Deutungsproduktivität“ des zugrundeliegenden Textes (textimmanent[19] oder auf textexterner Tradition beruhend)
2. Die „Autorität“[20] dieses Textes.

Unter diesen bzw. vergleichbaren Vorgaben hatte Jan Assmann in seinem Tagungsbeitrag zunächst altägyptische Kultkommentare und deutende Initiationsgespräche und dann Glossen der medizinischen Literatur Altägyptens untersucht und kam zu dem Ergebnis, daß sowohl im „verklärenden Diskurs“ (hier: Kult-/Initiationssprache) als auch im „präzisierenden Diskurs“ (hier: medizinische Fachsprache) das Deuten oder Kommentieren dem jeweiligen Diskurs immanent sei; ein Kommentar im strengen Sinne sekundärer Metatextualität ist nach seiner Einschätzung hier in keinem Fall gegeben.

Die entsprechenden Passagen im verklärenden Diskurs von Kult und Initiation besitzen zwar Deutungsfunktion, weisen aber weder Metatextualität (Textbezug) auf, noch sind sie sekundär (nachträglich) entstanden.

Ähnliches gilt nach Assmann für die medizinischen Glossen innerhalb des präzisierenden Diskurses, deren Deutungsfunktion und Textbezug er zwar nicht bestreitet, die für ihn jedoch nicht etwa sekundär zum Text hinzukamen, sondern dem Text von Beginn an angehörten und die er dementsprechend im Status „primärer Metatextualität“ sieht.

---

[18] Tagung: „Archäologie der literarischen Kommunikation“ zum Thema „Text und Kommentar“, Bad Homburg, 5. bis 8. 4. 1989: Die folgenden definitorischen Ausführungen basieren auf dem Tagungsbeitrag von Jan Assmann und auf den gemeinsamen Ergebnissen der Abschlußsitzung.

[19] Dazu könnte zum Teil auch die ‚Unfortschreibbarkeit‘ eines Textes zählen, wie Assmann sie beschreibt, sofern für sie nicht ausschließlich textexterne Faktoren maßgebend sind und ihre deutliche Abgrenzung gegenüber der Textautorität möglich ist: „Unfortschreibbarkeit: Ein Text wird kommentiert, wenn er einerseits von bleibender Verbindlichkeit, andererseits aber nicht durch redaktionelle Eingriffe modernisierbar oder durch neue Texte ersetzbar ist.“

[20] Zum Beispiel nach Assmann: „Autorität: Ein Text wird kommentiert, wenn er so große Autorität besitzt, daß neue [...] Ideen nur dann eine Chance auf [...] Durchsetzungskraft haben, wenn sie sich als Auslegung des klassischen Textes geben.“

Da zudem grundsätzliche Bedingungen für die Entstehung von Kommentar („Unfortschreibbarkeit" und/oder „Autorität" eines altägyptischen Textes[21]) im vorhellenistischen Ägypten nicht gegeben seien, formulierte Jan Assmann dann abschließend die These, daß eine Trennung von Text und Kommentar im Alten Ägypten erst ab der griechisch-römischen Zeit auftreten konnte (und dann auch unstrittig auftritt).

Diese These soll im folgenden hauptsächlich anhand des Textes von Kap. 17/Spr. 335 und ausgehend von den genannten Definitionsvorgaben überprüft werden, zumal sich die Katechismus-Einheiten dieses Textes nicht in die Reihe der Initiationsgespräche einordnen lassen, vgl. Abschnitt II, und deshalb innerhalb der These Assmanns offenbleiben muß, welcher Typ von diskursimmanenter Kommentierung in Kap. 17/Spr. 335 vorliegen könnte.

Anschließend werden dann die medizinischen Glossen Altägyptens noch einmal kurz auf ihren Kommentarcharakter hin überprüft und zum Schluß versucht, die Bedingungen für und das Auftreten von Glossierung oder Kommentierung im vorhellenistischen Ägypten zusammenfassend darzulegen.

1. *Kap. 17/Spr. 335 und die Charakteristika für einen Text mit Kommentar*

Da die folgenden Ausführungen den Sprachgebrauch der Verfasserin bzw. den ihrer früheren Interpretation von Kap. 17/Spr. 335 widerspiegeln, wird zunächst, des besseren Verständnisses wegen, diese Interpretation noch einmal kurz dargestellt:

Verfasserin wertet die Frage-Antwort-Einheiten des Kapitels als echten und zudem formal ausgearbeiteten Kommentar zum laufenden Text. Der Kommentar besteht dabei aus den Katechismus-Einheiten selbst, die als Glossen den laufenden Text durchziehen und jeweils vorgegebene Textaussagen erläutern. Weil diese Glossen außerdem den gesamten Text von Kap. 17/Spr. 335 durchziehen und nicht nur – wie in anderen glossierten Totentexten – vereinzelt auftreten, erscheint es gerechtfertigt, hier nicht nur von „Glossierung", sondern von „Kommentar" zu sprechen.

Als ‚formal ausgearbeiteter' Textkommentar kann jedoch allein die redigierte Glossenfassung von Kap. 17 gelten, denn die Glossen erfuhren erst im Zuge der Textredaktion von Spr. 335 ihre endgültige formale Ausgestaltung in Frage-Antwort-Form.

Diese Interpretation von Kap. 17/Spr. 335 berücksichtigt aber noch nicht die an erster Stelle in Abschnitt III genannten Definitions-Vorgaben für ‚Text und Kommentar'.

Auch deswegen hat eine entsprechende Untersuchung des Textes im folgenden zu geschehen.

[21] Vgl. dazu die Anm. 19 und 20.

1.1 Die Deutungsfunktion von Kommentar

Soweit in Spr. 335/Kap. 17 nachvollziehbar, finden sich in den Katechismus-Einheiten (im folgenden: Glossen) *immer* konkretisierende oder ergänzende Erläuterungen zu solchen Aussagen des laufenden Textes, die sich mehr umschreibend äußern oder die nur knappe Formulierungen benutzen.[22]

Textbeispiel:

„Ich bin dieser große Kater ... in jener Nacht des Kampfes ..."

Erste Glosse zu diesem Text:

„Dieser große Kater, das ist der Gott Re selbst."

: präzisierende Erläuterung durch Setzung eines konkreten Gottesnamens.

Zweite Glosse zu diesem Text:

„Jene Nacht des Kampfes, das bedeutet: Man trat ein in den Osten des Himmels, und dann fand ein Kampf statt im Himmel und auf Erden."

: Erläuterung in Form von ergänzend-konkretisierenden Erzähleinheiten.

Der erläuternde bzw. verdeutlichende Charakter der in Frage stehenden Einheiten ist demnach ohne weiteres erkennbar.

1.2 Der Textbezug von Kommentar

Der Textbezug der Glossen ist in der Fassung von Kap. 17 *immer* durch lemmatische Textwiederaufnahme gegeben, vgl. das vorangehende Beispiel; er ist in Spr. 335 zumindest deutlich beabsichtigt, wie das recht häufige Auftreten von lemmatischen Textwiederaufnahmen in Glossen anzeigt.

1.3 Die Nachträglichkeit von Kommentar

Um dieses Kriterium zu überprüfen, muß insbesondere auf Spr. 335 und seine Textzeugen, hauptsächlich Särge des Mittleren Reiches, ausführlicher eingegangen werden:

Zwar bezeugen rund dreißig Särge diesen Text, die genaue zeitliche Folge dieser Quellen ist jedoch bisher noch nicht zweifelsfrei geklärt. Allerdings wurde vor kurzem ein recht überzeugender Datierungsversuch der Särge des Mittleren Reiches vorgelegt[23], der unter anderem von ihrem Dekorationsprogramm ausgeht und der hier im folgenden erstmals für die zeitliche Einordnung der Quellen von Spr. 335 benutzt wird.

Wie schon in Abschnitt II, bei der Textvorstellung von Spr. 335, angesprochen, lassen sich unterschiedliche Versionen des Textes erkennen, in der Hauptsache die vier folgenden[24]: Fünf Textzeugen bieten eine glossenlose

[22] Vgl. dazu die ausführliche Zusammenstellung in: Verf. (1979), S. 326 ff.
[23] Willems (1988).
[24] Nach Schenkel (1975), S. 37 ff., bes. S. 51 ff. und Abb. 3.

Fassung, also nur den laufenden Text, sieben Zeugen bieten einen geringen oder relativ geringen Glossenbestand[25], die Mehrheit dagegen ein mittelstarkes Glossenauftreten, und drei Textzeugen zeigen sich stark glossiert.

Da jedoch glossierte und unglossierte Textversionen nebeneinander – im gleichen Grabverband – auftreten können, ist dieser Glossenbefund von Spr. 335 aus sich heraus nicht ohne weiteres als zeitliche Textentwicklung (in welcher Richtung auch immer) zu interpretieren, und unter anderem deshalb wurde auch schon erwogen, daß sich hierin gleichzeitig existierende Lang- und Kurzfassungen des Textes zeigen könnten.[26]

Verbindet man nun die kürzlich vorgelegte Datierung der Textzeugen von Spr. 335 mit dem genannten Glossenbefund, dann allerdings ergibt sich ein Bild, das, trotz der zum Teil noch recht vagen Datierungen, erstmals eindeutig für eine zeitliche Entwicklung der Glossierung, und zwar für ihre Zunahme, spricht:

Ende 11. Dyn. bis Beginn 12. Dyn. (Amenemhet I.):

Zwei Textzeugen ohne Glossierung[27], einer davon allerdings neben einem zweiten Text auftretend, der immerhin schon geringen Glossenbestand zeigt[28].

Sesostris I. (12. Dyn.):

Ein Textzeuge ohne Glossierung.[29]

Sesostris I./Amenemhet II., Beginn (12. Dyn.):

Ein Textzeuge ohne Glossierung, der zu Textbeginn allerdings zunächst geringen Glossenbestand aufweist[30].

Sesostris I., Ende/Amenemhet II. (12. Dyn.):

Der letzte Textzeuge ohne Glossen[31], jetzt jedoch verbunden mit einer zweiten Textfassung, die erstmals einen mittelstarken Glossenbestand erkennen läßt.[32]

Amenemhet II. (12. Dyn.):

Zwei Textzeugen, die geringe bzw. mittelstarke Glossierung zeigen.[33]

---

[25] Hierzu werden – nach Schenkels Vorgabe – gerechnet: M1NY, Sq7Sq, M4C, M7C, T1C^{b}, M1C, L3Li.

[26] Schenkel (1975), S. 69.

[27] T1Ca, Sq4Sq (Willems 1988, S. 110 ff., bes. S. 113, und S. 106 mit Anm. 216a).

[28] T1C^{b}.

[29] B3C (Willems, S. 74). Das Auftreten eines Titels wurde – entgegen Schenkel, S. 54 f. – nicht als Einfluß von glossierten Versionen gerechnet.

[30] B1Y: Textmischung! (Willems, S.74 f. und S. 80).

[31] B9C^{b} (Willems, S. 75).

[32] B9C^{a}.

[33] M4C, M54C (Willems, S. 97 und S. 97 f.).

Amenemhet II./Sesostris II. (12. Dyn.):

Textzeugen, die entweder geringen[34] oder mittelstarken[35] Glossenbestand aufweisen, und erstmals ein stark glossierter Text.[36]

Sesostris II./Sesostris III. und ff. (12. Dyn.):

Der letzte Textzeuge mit noch geringer Glossierung[37], alle anderen Zeugen mit mittelstarkem[38] oder starkem[39] Glossenbestand.

Dieses Ergebnis präsentiert zwar nicht das ideale Gesamtbild einer zunehmenden Glossenentwicklung in Spr. 335: sowohl die dafür notwendige Anfangsphase mit ausschließlich glossenfreien Textwiedergaben als auch die entsprechende Endphase mit allein stark glossierten Textbezeugungen fehlen[40]; statt dessen erscheinen die üblichen Entwicklungsüberschneidungen. Dennoch zeigt der vorliegende Entwicklungs„ausschnitt" deutlich genug an, daß im Verlauf der 12. Dynastie die Glossierung von Spr. 335 von (noch) unglossiert oder (schon) gering glossiert über einen (dann auch) mittelstarken Glossenbestand bis hin zum (letztlich) stark glossierten Text fortschreitet.[41]

Bei der Tradierung von Spr. 335 während der 12. Dynastie standen also nicht etwa „glossierte" und „unglossierte" Fassungen durchgängig nebeneinander, sondern ist eine deutliche Glossenentwicklung erkennbar[42] und kann außerdem auch keine andere Entwicklungsrichtung dieser Glossen als ihre Zunahme konstatiert werden.

Dieses Ergebnis wird auch durch die Redaktion von Spr. 335 am Ende des Mittleren Reiches (13. Dyn.) gestützt, die – eindeutiger Endpunkt der gesamten Textentwicklung des Spruches – ebenfalls auf eine anhaltende Zunahme des Glossenbestandes verweist.[43]

---

[34] M1NY, M1C, L3Li (Willems 1988, S. 98 f. und S. 104).

[35] Sq1C, Sq7C (Willems, S. 106).

[36] L1NY (Willems, S. 104).

[37] M7C (Willems, S. 100).

[38] M8C, T1-3Be, M57C (Willems, S. 100., 114 f., 100 f.).

[39] B1P, BH1Br (Willems, S. 75 ff., bes. S. 77, und S. 67).

[40] Ein Manko, für das unterschiedliche Gründe verantwortlich sein dürften: etwa Zufälle der Quellenerhaltung, Nutzung anderer Textträger (z. B. der vergänglicheren Papyri), unterschiedlich starke Texttradierung.

[41] In der Zeit um Amenemhet II. scheinen dabei die hauptsächlichen Veränderungen stattgefunden zu haben: Glossenlose Versionen verschwinden ganz, dafür erscheinen jetzt mittelstarke Glossierungen und wohl nur wenig später auch stark glossierte Texte.

[42] Eine vergleichbare Ansicht vertritt der textkritische Bearbeiter von Spr. 335, Peter Jürgens, Tübingen, auch wenn nach seinen bisherigen Ergebnissen allein mit dem Instrumentarium der Textkritik die Altersrelation zwischen glossierten und unglossierten Textversionen nicht sicher zu klären ist: Er verweist dafür auf zwei bisher nicht beachtete Besonderheiten, die einmal *für* eine nachträgliche Gesamtglossierung des Textes und zum zweiten *gegen* die Reduktion eines schon ursprünglich glossierten Textes sprechen. (Briefliche Mitteilung vom 8. 3. 1990).

[43] Ähnlich so schon Schenkel (1975), S. 40.

Zur Illustration mag eine beliebige Glosseneinheit des redigierten Textes, das heißt des Textes von Kap. 17, genügen:

Kap. 17, Z. 68/69

Diese Glosseneinheit beginnt mit der obligatorischen Frage:

„Wer ist das?"

Es folgt die Antwort:

„Das ist der Gott Anubis, und das ist der Gott Horus ..."

Dann jedoch folgt noch eine zweite Antwort anderen Inhalts, aber mit gleichem Textbezug, eine Antwort, die deshalb im Text ausdrücklich als Variante („anderes Sagen") zur ersten Antwort gekennzeichnet wurde. Der Text lautet:

Variante:

„Das ist das Götterkollegium, das die Feinde des Allherrn abwehrt."

Und noch eine weitere Antwort-Variante schließt sich daran an:

Variante:

„Das ist der Oberarzt der Schenjt."

Überprüft man nun die Glossenüberlieferung der Textzeugen von Spr. 335 an dieser Stelle[44], dann ergibt sich, daß eine Reihe von Textzeugen die Lesart der ersten Antwort-Variante von Kap. 17 zeigen (das Götterkollegium), drei Zeugen die Lesart der zweiten Variante (Oberarzt), während der Rest der Textzeugen keine Glosse bietet.

Der redigierte Text von Kap. 17 fügt demnach die beiden jeweils von verschiedenen Textzeugen überlieferten Glossenantworten des Spr. 335 an dieser Stelle zusammen und erweitert hier außerdem noch die Glossierung durch eine dritte Lesart, die in den Textzeugen von Spr. 335 nicht erhalten ist.

Ein vergleichbares, das heißt den Glossenbestand durch Sammlung deutlich erweiterndes Vorgehen der Redaktion von Spr. 335 zeigen auch sämtliche anderen Glossen des redigierten Textes.

Dieses Redaktionsverfahren kann der tatsächlichen Entwicklungsrichtung des Textes während des Mittleren Reiches nur entsprochen haben[45], da Text-

---

[44] CT IV 304a/b, 308a.

[45] Prinzipiell denkbar wäre zwar auch eine Redaktion mit dem Ziel, gegenläufig zur Entwicklung den ursprünglichen Textbestand wiederherzustellen. Diese Möglichkeit scheidet hier jedoch aus, denn:

– hätte mit Kap. 17 (gegenläufig zu einem Prozeß der Glossenreduktion) eine ursprünglich starke Glossierung wiederhergestellt werden sollen, dann dürften im redigierten Text nur Hauptlesarten, nicht aber die so zahlreichen Varianten-Lesarten der Glossen erscheinen.

entwicklung und abschließende Redaktion ja dem gleichen Zeithorizont angehörten.

So bleibt auch bei der Betrachtung der Textredaktion als einzige Möglichkeit der Glossenentwicklung in Spr. 335 nur die ihrer zunehmenden Verstärkung bis hin zur Redaktion in der 13. Dynastie.

*

Die Glossen von Spr. 335 stellen sich also insgesamt als nach und nach zum laufenden Text neu hinzukommende Texteinheiten dar und erfüllen damit auch das letzte Kriterium von „Kommentar", das seiner notwendigen Nachträglichkeit gegenüber dem Text selbst.

1.4 Die „Deutungsproduktivität" des zugrundeliegenden Textes

Von den zu Beginn von Abschnitt III zusätzlich genannten Bedingungen für die Entstehung von Kommentar kann für den laufenden Text von Spr. 335/Kap. 17 nur die textimmanente „Deutungsproduktivität" in Frage kommen.[46] Sie soll im folgenden sowohl unter dem Stichwort „Unfortschreibbarkeit" eines Textes (nach Assmann)[47] als auch unter einem anderen, ausschließlich textimmanenten Gesichtspunkt behandelt werden.

Die Unfortschreibbarkeit eines Textes besagt, daß dieser bleibende Verbindlichkeit besitzt, zugleich jedoch weder durch redaktionelle Eingriffe modernisiert, das heißt verändert, noch durch neue Texte ersetzt werden kann und deshalb kommentiert wird. (Kommentar tritt hier also an die Stelle einer gewünschten, aber nicht erlaubten Textveränderung.)

Lassen sich nun Züge des laufenden Textes von Spr. 335/Kap. 17 erkennen, die auf eine solche „Unfortschreibbarkeit" verweisen?

a) Spr. 335 selbst erscheint in den verschiedenen Bezeugungen seines laufenden Textes *nicht* variabel: Die kleineren Änderungen und Umstellungen in den Texten seiner Textzeugen lassen sich durchgängig auf Tradierungsfehler und ähnliches zurückführen, und die unterschiedliche Länge der einzelnen Textbezeugungen von Spr. 335 kann ebensowenig als Indiz für die Variabilität des Textes selbst gelten.

– hätte mit Kap. 17 (gegenläufig zu einem Prozeß von Glossenzu- oder -abnahme bzw. -änderung) eine ursprüngliche mittlere Glossierung wiederhergestellt werden sollen, dann dürfte der redigierte Text keine derart starke Glossenzunahme gegenüber den Sargtextzeugen wiedergeben.

– hätte mit Kap. 17 (gegenläufig zu einem Prozeß der Glossenzunahme) eine ursprünglich nicht oder nur gering glossierte Textfassung wiederhergestellt werden sollen, dann dürften im redigierten Text gar keine oder nur wenige Glossen auftreten.

[46] „Textautorität", so wie sie definiert wurde, ist für altägyptische Texte der pharaonischen Zeit in dieser Form kaum ansetzbar und deshalb äußerst unwahrscheinlich; ebensowenig läßt sich eine generelle Kommentartradition (als textexterne Deutungsproduktivität) in der altägyptischen Kultur fassen.

[47] Vgl. dazu Anm. 19.

b) Der laufende Text, den Spr. 335 bietet, unterscheidet sich außerdem *nicht* vom laufenden Text des Kapitels 17[48], der dann gleichfalls unveränderlich bleibt.

Zwar erscheint ab der Redaktion ein zusätzlicher Textpassus (Z. 98 bis 106 von Kap. 17[49]), dieser wurde jedoch nicht etwa in den laufenden Text von Spr. 335 eingefügt, sondern tritt erst hinter dem in den Sargtexten überlieferten Spruchende und dessen Glossierung auf; so wurde eine direkte Änderung des bis dahin überlieferten Textes vermieden.[50]

c) Auch durch neue Texte vergleichbaren Charakters hat man Spr. 335/Kap. 17 im privaten Bereich bis zum Ende des Mittleren Reiches (und darüber hinaus) *nicht* ersetzt: Kein anderer vergleichbarer Text jüngeren Datums ist neben ihm oder an seiner Statt während dieser Zeit belegbar.

Aus all dem ließe sich also – mit Einschränkungen – ableiten, daß der laufende Text von Spr. 335/Kap. 17 während des Mittleren Reiches „unfortschreibbar" war und deshalb kommentiert wurde.

*

Entscheidend allerdings für die tatsächlich erfolgte Kommentierung von Spr. 335/Kap. 17 dürfte *nicht* eine wie auch immer zu erklärende „Unfortschreibbarkeit" des Textes gewesen sein, die ja auf eine Art ‚Kanonisierung' des Textbestandes verweist, sondern ausschlaggebend dafür wird ein rein textimmanentes Kriterium gewesen sein, die spezielle Funktion und Form des Textes nämlich: Spr. 335 war ursprünglich als gleichzeitig knapp zu haltende, aber umfassend gemeinte kompendienhafte Sammlung von Einheiten der zeitgenössischen Totenliteratur gedacht, die sich dementsprechend aus zahlreichen unterschiedlichen Textstücken neu zusammensetzte und keine durchgehenden internen Bezüge benötigte.

Textstücke jedoch, die aus ihren Ursprungskontexten herausgenommen werden, verlieren viele der sie klärenden Kontextbezüge, insbesondere, wenn sie – wie hier – nicht erneut in einen entsprechend klärenden Zusammenhang gebracht werden.

Zusätzlich scheint man bei der Auswahl oder Neuformung dieser Textstücke auch noch solche Formulierungen bevorzugt zu haben, die dem Kompendiencharakter des Textes entsprachen, Formulierungen also, die z. B. keine konkreten Götternamen aufwiesen und damit umfassender nutzbar waren, oder Formulierungen, die entsprechend knapp gehalten waren.

---

[48] Vgl. dazu im einzelnen Verf. (1979), S. 268 und 296 ff.

[49] Vgl. zu diesem Text Verf. (1979), S. 300 f.

[50] Hier liegt also nicht etwa eine Modernisierung der vorgegebenen Textinhalte vor, sondern eine Texterweiterung um andere, ebenso schon in der religiösen Literatur vorhandene Inhalte; dies geschah zudem nach dem gleichen Verfahren, nach dem auch der Text selbst ursprünglich entstanden war, vgl. Anm. 6.

Dies alles führte dann dazu, daß hier die einzelnen Textaussagen aufs neue und massiv verdeutlicht wurden und daß für diese Textverdeutlichung gerade die Form der Glossierung bzw. der Kommentierung gewählt wurde, wird gleichfalls mit dem speziellen Charakter des Textes von Spr. 335/Kap. 17 zusammenhängen, der dabei entsprechend berücksichtigt wurde:

Denn einzig die sammelartige Hinzufügung weiterer Informationen in Glossenform, die damit sowohl über die Angaben der betreffenden Textpassagen hinausgingen als sich zugleich auch von diesen absetzten, ohne sie zu ersetzen, entsprach Funktion und Form des Textes als rein summierender Sammlung hilfreicher Einzelsentenzen der Totenliteratur.

Jede andere Art und Weise der Textverdeutlichung, die dann statt Zusatz Ersatz bedeutet hätte (massive Textänderungen oder gar völlige Textneukreation) wäre dagegen dem erklärten Ziel von Spr. 335/Kap. 17 zuwidergelaufen.

Das Auftreten von Glossen, die sich massiert über den ganzen Text verteilen, und damit das Erscheinen eines Textkommentars wurde demnach hier durch Funktion und Form des Textes selbst bedingt, ohne daß dabei eine Art Text‚kanonisierung' vorgelegen hätte.[51]

„Deutungsproduktiv" war Spr. 335/Kap. 17 also hauptsächlich dank seiner speziellen Funktion und Form; die zuvor angeführten Hinweise auf eine „Unfortschreibbarkeit" des Textes sind dagegen als sekundäre Züge zu werten, unter anderem hervorgerufen wohl erst durch das hier benutzte Verfahren einer Textverdeutlichung über kumulativen Zusatz ohne weitere Änderung.

2. *Medizinische Glossen und die Charakteristika für einen Text mit Kommentar*

Die folgenden Ausführungen basieren in der Hauptsache auf zwei Textzeugen. Es handelt sich um die beiden besonders stark glossierten medizinischen Papyri Ebers und Smith, genauer: um das 1. Gefäßbuch des pEbers und um das Wundenbuch des pSmith.[52]

Vorauszuschicken ist für beide Papyri folgendes:

a) Die Form der Glossen von pEbers und pSmith entspricht der hauptsächlichen Glossenform von Spr. 335: ein Antwortsatz „Das ist/bedeutet ..." ohne oder mit einer vorherigen lemmatischen Textwiederaufnahme „Was X anbetrifft, das ist ..."

b) Beide Papyri datieren aus dem Beginn des Neuen Reiches (oder etwas früher), die Entstehung ihrer Textvorlagen wird jedoch dem Mittleren Reich zugeschrieben.

---

[51] Auf eine prinzipielle Offenheit des Textbestandes selbst verweist auch dessen relativ spät erfolgte, nochmalige Erweiterung um neue Einheiten, vgl. zuvor mit Anm. 50.

[52] In der Hauptsache nach: Grapow (1955), Deines (1958), (Grapow (1958).

c) Im Gegensatz zu Spr. 335/Kap. 17 sind die beiden genannten medizinischen Papyri nur je einmal belegt, es haben sich also auch keine älteren Vorläufertexte erhalten.

Da jeweils nur ein Textzeuge überliefert ist, muß sich die Antwort auf die Frage, ob die medizinischen Glossen dieser Papyri die Kriterien für einen „Kommentar" insgesamt erfüllen oder nicht, zwangsläufig in fast ausschließlich textinternem Rahmen bewegen. Nun ist für diese (und andere) medizinische Glossen ihre Deutungsfunktion („Das ist...") und ihr Textbezug („Was X anbetrifft, das ist...") unstrittig, vgl. Abschnitt III, Beginn; so bleibt allein das Kriterium ihrer Nachträglichkeit zu klären, eine Prozedur, die jedoch wegen der zuvor genannten Textzeugeneinschränkung nicht direkt, sondern nur indirekt erfolgen kann und der deshalb bestimmte Überlegungen vorangehen müssen: Wurden die medizinischen Glossen nämlich gemeinsam mit ihren Bezugstexten verfaßt und stellen sie als präzisierende Selbst-Kommentare integrale Bestandteile des Gesamttextes dar – wie dies Assmann meint –, dann ist zu erwarten,

– daß sie als Präzisierungsmittel systematisch benutzt wurden,

– daß sie als integrale Textbestandteile mit ihren Bezugstexten eine feste Einheit bilden,

– daß sie, gleichzeitig mit den Bezugstexten entstanden und damit dem gleichen Erfahrungs- bzw. Traditionshorizont wie diese entstammend, ihre Nutzung von vorgegebenem Gut auch wie die Bezugstexte selbst präsentieren.

Betrachtet man unter diesen Gesichtspunkten die Glossen des pSmith (Wundenbuch) und des pEbers (1. Gefäßbuch), dann ergibt sich jedoch ein Bild, das mit den genannten Erwartungen nicht übereinstimmt:

Zum systematischen Gebrauch von Glossen

1. Das 1. Gefäßbuch von pEbers zeigt nur an zwei Stellen seines Anfangs eine Glossierung der Texte selbst[53], der Rest der Gefäßtexte bietet keine direkt auf sich bezogenen Glossen.[54] (Auch besitzt nur das 1. Gefäßbuch von pEbers Glossen, das sich daran anschließende 2. Gefäßbuch nicht.) Ein systematischer Gebrauch von Glossen ist im pEbers also nicht erkennbar.

2. Selbst in pSmith finden sich keinesfalls in allen 48 aufgelisteten Behandlungsfällen des Wundenbuches Glossen, wie dies der besondere formale Rahmen, den das Wundenbuch für seine Fallauflistung bietet, nahelegen könnte, sondern auch hier wird die Nutzung von Glossen durchaus unterschiedlich gehandhabt: Die Glossenanzahl pro Fall variiert erheblich, außerdem treten etwa die Fälle 1 bis 8 mit Glossen, die Fälle 9 und 15 dagegen ganz ohne Glossen, Fall 41 wiederum mit Glossen und Fall 44 ohne Glossen auf, und

[53] 854c und 855a+854e (= 99,6–10; 99,12–17).

[54] Statt dessen erscheinen hier Herzglossen, vgl. das Folgende.

deshalb kann z. B. auch nicht eine systematisch ab- oder zunehmende Glossierung konstatiert werden.

Zur festen Einheit von Glossen und jeweiligem Bezugstext

Das 1. Gefäßbuch von pEbers setzt sich aus zwei unterschiedlichen Teilen zusammen, wie schon der doppelte Titel anzeigt.[55] Es handelt sich

a) um Texte zum Gefäßsystem[56] mit dazugehörigen Glossen[57],

b) um Glossen zum Herzen, die sowohl inmitten der Gefäßtexte[58] als auch nach deren Ende[59] auftreten.

Auch wenn sich die Einbindung dieser Herzglossen in die Gefäßtexte nachvollziehen läßt, gehören die Herzglossen eindeutig nicht primär zum 1. Gefäßbuch, denn die eigentlichen Bezugstexte dieser Glossen haben anders ausgesehen, wie ihre Lemmata zeigen.[60] Hier wurden also Glossen völlig unabhängig von ihren Bezugstexten neu verwendet.

Zur einheitlichen Präsentation von Traditionsvorgaben bei Glossen und Bezugstexten

1. Im 1. Gefäßbuch des pEbers treten etliche Textvarianten auf, die mit der Bezeichnung ‚Variante' („anderes Sagen") auch als solche gekennzeichnet wurden und damit Unterschiede im Vorgabengut verdeutlichen.[61] Allerdings erscheinen diese Varianten nur einmal im Bezugstext[62], ansonsten ausschließlich in der Glossierung. Traditionsvorgaben werden hier also in den Glossen wesentlich deutlicher angesprochen als in den Bezugstexten.

2. In pSmith, Fälle 5 und 41, wird jeweils in einer der Glossen ein „Buch über die Wunden" zitiert, aus dem diese Glossen ihre Angaben übernommen haben. – In Fall 19 erscheint in gleicher Weise ein „Buch über den Verbinder" in der Glossierung zitiert. Außerdem treten in pSmith immer wieder Glossen auf, die ihren Zitatcharakter allgemeiner formuliert vorwegschicken: „Man sagt/es wird gesagt: Das ist ..." Entsprechende Zitatangaben und damit deutliche Hinweise auf übernommenes Traditionsgut fehlen dagegen in den Bezugstexten von pSmith vollständig.

Keiner der bei einer gemeinsamen Entstehung von medizinischen Glossen und Bezugstexten erwartbaren Züge läßt sich also in den genannten Textbeispielen aus der altägyptischen Medizin erkennen.

---

55 rḫ šmt ḥ3tj und rḫ ḥ3tj, vgl. auch Grapow (1955), S. 132.

56 99,2–12; 100,2–14.

57 99,6–10 und 99,12–17.

58 99,17–100,1.

59 100,14–102,16.

60 Vgl. den späteren medizinischen pBerlin mit Nr. 154: Dort finden sich wohl noch Reste eines derartigen Bezugstextes.

61 854c, 854e, 854 zu c (gehört jedoch zu 855c!), 854f, 855i.

62 854f.

Umgekehrt jedoch findet sich zumindest einmal eine eindeutig nachträgliche Einbindung von Glossen in einen medizinischen Text: Die Herzglossen des 1. Gefäßbuches von pEbers gehörten ursprünglich zu einer anderen medizinischen Abhandlung, s. zuvor; später wurden sie dann den Gefäßtexten zugeordnet, die ebenfalls schon existiert haben müssen, wie die überlieferte Gesamtüberschrift des Buches zeigt, die nicht etwa einen einheitlichen Titel für Gefäßtexte *und* Herzglossen bietet, sondern beide mit einem gesonderten Titel anspricht: „Die Kenntnis vom Gang des Herzens" (Gefäßtexte) und „Die Kenntnis vom Herzen" (Herzglossen). Zwar ist diese Art von sekundärer Glossierung sicher als Sonderfall zu werten, aber sie zeigt dennoch, daß die nachträgliche Textglossierung im medizinischen Bereich Altägyptens durchaus bekannt gewesen ist.

Sind also Züge, die für eine gleichzeitige Entstehung von Glossen und Text in der medizinischen Literatur sprechen könnten, nicht erkennbar und ist hier statt dessen zumindest in einem Fall eine nachträgliche Glossierung sicher nachzuweisen, so läßt sich diesem Befund nur entnehmen, daß auch die medizinischen Glossen die drei Merkmale für einen ‚Kommentar im eigentlichen Sinne' erfüllen, also Deutungsfunktion, Textbezug *und* Nachträglichkeit aufweisen. Als Bedingung für die Entstehung von derartigen medizinischen Kommentaren läßt sich ähnlich wie zuvor bei Spr. 335/Kap. 17 (s. III, 1.4) allein die „textimmanente Deutungsproduktivität" des zugrundeliegenden Textes ansetzen, gleichfalls wohl hauptsächlich hervorgerufen durch den Charakter der medizinischen Texte selbst, die durchgängig Sammelwerke darstellen und für die deshalb auch ebenso kumulative Textzusätze in Glossenform als ‚Deutung' des schon Vorhandenen am geeignetsten erschienen.

3. *Die Bedingungen für und das Auftreten von Glossierung bzw. Kommentierung im vorhellenistischen Ägypten.*

Die folgenden Ausführungen beziehen sich nur auf Textmaterial des Mittleren Reiches und sind dementsprechend zu werten.

Textimmanente „Deutungsproduktivität" von Texten war schon zuvor (III, 1.4) als einzig denkbare Bedingung für das Entstehen von Kommentar im Alten Ägypten angesprochen worden. Dabei kann für die ägyptische Literatur jedoch nicht allein das sich aus dem Text ergebende Bedürfnis nach seiner Ergänzung, Verdeutlichung usw. als maßgebend gewertet werden, sondern muß auch und gerade die Form, in der der entsprechende Text dann neu „gedeutet" wurde, mitberücksichtigt werden: In der Regel läßt sich nämlich in der Literatur Altägyptens Neu„deutung" eines Textes als dessen direkte Änderung nachweisen, während das Mittel des deutenden Textzusatzes nur in Ausnahmefällen verwendet wurde.

Entscheidend für solche Ausnahmen dürften spezielle Funktionen und davon abhängig Formen eines altägyptischen Textes gewesen sein, die einmal eine Verdeutlichung bzw. Ergänzung des Textbestandes nahelegten, zum

zweiten aber zugleich die Anhängung von neuem Textmaterial an den vorhandenen Textbestand forderten, ohne daß damit der vorgegebene Bestand verändert wurde oder gar verschwand. Besonders altägyptische Sammelwerke, Handbücher und dergleichen scheinen diese „Deutungsproduktivität" besessen zu haben, wie die beiden zuvor behandelten Beispiele aus der Totenliteratur und der medizinischen Literatur des Mittleren Reiches nahelegen; dieser Befund ist durchaus erklärbar, da der Hauptzweck solcher Zusammenstellungen ja die summierende Sammlung von unterschiedlichen Informationen zu bestimmten Themen darstellte und ihre ‚Deutung', sollte sie ebenfalls diesem Ziele entsprechen, deshalb nur durch separat gehaltene Informationszusätze und damit durch Glossierung, nicht jedoch durch die Änderung der vorhandenen Informationen geschehen konnte.

*

Textkommentierung oder -glossierung ist also – wenn auch unter besonderen Bedingungen – im pharaonischen Ägypten möglich gewesen und entsprechend nachweisbar.

Daß damit auch eine Art allgemeinerer Glossierungspraxis verbunden war, die nach recht einheitlichen formalen Kriterien verfuhr, ein formaler Glossierungsrahmen also keinesfalls nur für das hauptsächlich behandelte Beispiel von Spr. 335/Kap. 17 bestand, dies mag der abschließende Überblick über Form und Plazierung von Glossen des Mittleren Reiches verdeutlichen:

Sämtliche Glossierungsbeispiele finden sich in auflistenden oder sammelnden größeren Texteinheiten, wozu auch die religiöse Sammlung der Sargtextsprüche selbst und die darin enthaltenen, besonderen Spruchfolgen zu rechnen sind. Da Spr. 335/Kap. 17 als das wohl klarste Beispiel für einen kommentierten Text dieser Zeit gelten darf, wird dieser Text im folgenden auch dem restlichen Befund vergleichend gegenübergestellt.

Die *Form* von Glossen des Mittleren Reiches

Als häufigste Glossenform tritt die sogenannte pw-Glosse auf. Sie ist die einfachste Kommentierungsform der Zeit, findet sich meist direkt hinter der textlichen Vorgabe, auf die sie sich bezieht, und erläutert diese mit einem pw-Satz: „Das ist/das bedeutet ...", einer Satzform, die in der ägyptischen Sprache sehr geläufig ist und sich auch durchgängig in den Antwort-Einheiten der Glossen von Spr. 335/Kap. 17 findet.

Diese Glossenform zeigt sich vereinzelt schon vor dem Mittleren Reich und ist für das Mittlere Reich selbst gut belegbar, etwa in medizinischen Textvorlagen[63], in einem Onomastikon[64] und dann auch in der Sargtextsammlung[65].

---

[63] Besonders pEbers und pSmith: Nach Grapow (1955), S. 42 f.

[64] pRamesseum: Gardiner (1947), I, S. 22 f. und Pl. VA.

[65] Zum Beispiel CT I 74f; I 269i–270b; III 154f; IV 102j–103d; IV 174g; VI 158n–159a; VI 220r; VI 270h.

Daneben findet sich, im Mittleren Reich erstmals nachweisbar, eine Glossenform, die etwas kunstvoller aufgebaut ist: Sie wiederholt die Textvorgabe, auf die sie sich bezieht, zu ihrem Beginn und fährt dann mit dem pw-Satz fort: „Was den (zuvorgenannten) X anbetrifft, das ist/das bedeutet ...", wiederum eine schon aus Spr. 335/Kap. 17 bekannte Glossenkonstruktion. Diese Glosse tritt zudem mehrheitlich nicht direkt hinter ihrer Textvorgabe auf, sondern zeigt sich durch andere Textstücke von dieser getrennt. Medizinische Textvorlagen und Sprüche aus dem Korpus der Sargtexte bieten diese erweiterte Glossenform.[66]

Nur sehr vereinzelt begegnet noch eine dritte Form, die – soweit der Verfasserin bekannt – nur innerhalb der Sargtexte auftritt: Eine Glosse, die als Beginn eine Frage aufweist und dann mit einer Erläuterung fortfährt. Dreimal ist diese Form belegbar, und zwar in den Sargtextsprüchen 155, 316 und 1033.[67] Die Glosse von Spr. 1033 zeigt dabei als Beginn allein die Frage „Was ist das?" mit direkt folgender Erläuterung; die zwei anderen Glossen dagegen erweitern die Frage noch, indem sie durch Zusätze verdeutlichen, wonach gefragt wird. So erscheint in Spr. 316 die Frage „Was ist das, der Zeitpunkt?" mit anschließender Erläuterung und in Spr. 155 schließt sich außerdem an die erste Glossenfrage „Wer ist das, der Zutritt hat?" noch eine zweite an „(Und) woher kommt er, der (auch) Ausgang hat?". Erst danach folgt die Erläuterung, die für beide Glossenfragen gilt.

In den drei zuvor dargelegten Formen präsentieren sich also Glossen des Mittleren Reiches, und vergleicht man damit die Formmöglichkeiten der Glossen von Spr. 335, dann bietet sich der gleiche Befund: Es finden sich auch hier die einfache pw-Glosse (das ist/bedeutet), die erweiterte Form (Was anbetrifft, das ist) und die fragende Glosse (Was ist das?). – Außerdem erscheinen bei den Frage-Glossen von Spr. 335 neben den reinen Fragesätzen „Was ist das?" auch die durch Zusätze erweiterten Fragen „Wer ist das, der X?", ja, selbst zwei Glossenfragen hintereinander sind für Spr. 335 nachweisbar.[68]

Die *Plazierung* von Glossen des Mittleren Reiches

Zwei Plazierungsverfahren lassen sich in der Hauptsache erkennen. Einmal finden sich Glossen so über den Text verstreut, wie dies ihre Bezugsvorgaben notwendig machen. Bei diesem Verfahren stehen die Glossen in direkter Nähe ihres Bezugstextes und werden ohne Rücksicht darauf gesetzt, ob dadurch zusammenhängende Passagen des Textes voneinander getrennt werden. Eine

66 Zum Beispiel pEbers, 1. Gefäßbuch; CT III 130i–131a (S1C) und 131b; VI 387n–o, bezogen auf Vignette; VII 351b–d (bezogen auf VII 342a: der gesamte Spr. 1079 ist eine Nachschrift zu den Spr. 1072–78!).

67 CT II 290/1: pw sj/ṯnj sw; IV 101g–h: sj pn; VII 268b: m pjj.

68 CT IV 222/3c–224/5a.

solche Glossenplazierung wird innerhalb religiöser Textsammlungen wie den Sargtexten bevorzugt.[69]

Das zweite Verfahren der Glossensetzung ist dagegen wesentlich systematischer: Zusammenhängende Einheiten des Bezugstextes werden dabei berücksichtigt und die Glossen deshalb erst an das Ende der jeweiligen Einheit gesetzt. Gehören mehrere Glossen zur vorgegebenen Texteinheit, ergibt sich bei diesem Verfahren zwangsläufig eine Sammlung von Glossen am Ende der Einheit, eine Sammlung, die dann nach der Folge des Vorgabetextes geordnet ist. Dieses zweite Plazierungsverfahren des Mittleren Reiches findet entsprechend dort Anwendung, wo deutlich voneinander abgegrenzte größere Texteinheiten zusammenkommen und zudem viele solcher Einheiten auftreten; das ist etwa in Sammelwerken der medizinischen Texte der Fall[70], aber auch die Spruchsammlung der Sargtexte selbst kennt dieses Verfahren, wie etliche ihrer Sprüche zeigen, die Glossen erst am Spruchende aufweisen.[71]

Beide dargelegten Plazierungsverfahren von Glossen finden sich nun auch in Spr. 335/Kap. 17 wieder: Dabei überwiegt die Glossensetzung am Ende geschlossener Einheiten deutlich, was besonders auf den Sammelcharakter des Textes als Kompendium verweist; jedoch läßt sich auch die gestreute Glossensetzung innerhalb zusammenhängender Einheiten erkennen und damit jene Glossenplazierung, die gerade für religiöse Textsammlungen wie die Sargtexte typisch ist, zu denen Spr. 335 ja auch gehört.

Form und Textplazierung von Glossen der übrigen Literatur des Mittleren Reiches entsprechen also durchaus dem Befund des kommentierten Textes von Spr. 335/Kap. 17. Einzig das massive Auftreten von Glossen im Text von Spr. 335/Kap. 17 und dann ihre spezielle Formalisierung bei der endgültigen Textredaktion gegen Ende des Mittleren Reiches heben diese Glossen über die sonstige Glossierungsgepflogenheit der Zeit hinaus.

Zumindest für die Zeit des Mittleren Reiches läßt sich also über die Existenz von altägyptischen Texten mit Kommentar hinaus auch eine recht einheitliche Glossierungspraxis erkennen, die sich für die genannten speziellen Fälle von altägyptischer Textdeutung und an diesen entwickelt haben wird.

---

[69] Schon in PT: §§ 141d, 577a, 1180b; dann in den CT: I 74f; I 269i–270b; VI 158n–159a; VII 268b.

[70] Bei pSmith: Glossensammlung hinter dem jeweiligen Fall; bei pEbers: Glossensammlungen innerhalb des 1. Gefäßbuches und an dessen Ende.

[71] Zum Beispiel CT III 154f; III 377b; IV 15f und 9b (bei B2L versehentlich vom Textende abgetrennt); IV 16j.

Literatur

Assmann, J. (1983), *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie,* Fribourg/Göttingen.

Assmann, J. (1983 a), „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade,* Frankfurt a. M.

Bidoli, D. (1976), *Die Sprüche der Fangnetze,* ADAIK 9, Glückstadt/New York.

CT = Buck, A. de (1935–1961), *The Egyptian Coffin Texts,* 7 Bde., Chicago.

Deines, H. v. (1958) u. a., *Übersetzung der medizinischen Texte* und *Erläuterungen,* Grundriß der Medizin der Alten Ägypter IV, Berlin.

Faulkner, R. O. (1973–1978), *The Ancient Egyptian Coffin Texts,* Warminster.

Gardiner, A. H. (1947), *Ancient Egyptian Onomastica,* 3 Bde., Oxford.

Grapow, H. (1955), *Von den medizinischen Texten. Art, Inhalt, Sprache und Stil der medizinischen Einzeltexte sowie Überlieferung, Bestand und Analyse der medizinischen Papyri.* Grundriß der Medizin der Alten Ägypter II, Berlin.

Grapow, H. (1958), *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschrift autographiert,* Grundriß der Medizin der Alten Ägypter V, Berlin.

Lesko, L. H. (1972), *The Ancient Egyptian Book of the Two Ways,* o. O.

Mueller, D. (1972), „An Early Egyptian Guide to the Hereafter", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 58, S. 102 ff.

PT = Sethe, K. (1908–22), *Die altägyptischen Pyramidentexte,* Leipzig.

Rößler-Köhler, U. (1979), *Kapitel 17 des altägyptischen Totenbuches,* GOF IV. Reihe: Ägypten, Bd. 10, Wiesbaden.

Schenkel, W. (1975), „Zur Redaktions- und Überlieferungsgeschichte des Spruchs 335 a der Sargtexte", in: W. Westendorf (Hrsg.), *Göttinger Totenbuchstudien,* GOF IV, 3, Wiesbaden, S. 37–80.

Willems, H. (1988), *Chests of Life,* Leiden.

Literatur

Assmann, J. (1983), Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie, Freiburg/Göttingen.

Assmann, J. (2001a), „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", in: H. P. Duerr (Hrsg.), Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade, Frankfurt a. M.

[illegible] (1979), Die Sprache der [illegible], ADAIK [illegible], Glückstadt/New York.

Buck, A. de (1935–1961), The Egyptian Coffin Texts, I–VII, Chicago.

Deines, H. v. u. a. (1958), Übersetzung der medizinischen Texte und Erläuterungen, Grundriss der Medizin der Alten Ägypter IV, Berlin.

Faulkner, R. O. (1973–1978), The Ancient Egyptian Coffin Texts, Warminster.

Gardiner, A. H. (1947), Ancient Egyptian Onomastica, 3 Bde., Oxford.

Grapow, H. (1958), Von den medizinischen Texten. Art, Inhalt, Sprache und Stil der medizinischen Einzeltexte sowie Überlieferung, Bestand und Analyse der medizinischen Bücher, Grundriß der Medizin der Alten Ägypter II, Berlin.

Grapow, H. (1958), Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert, Grundriß der Medizin der Alten Ägypter V, Berlin.

Lesko, L. H. (1972), The Ancient Egyptian Book of the Two Ways, [illegible].

Mueller, D. (1972), „An Early Egyptian Guide to the Hereafter", in: Journal of Egyptian Archaeology 58, S. 99 ff.

PT = Sethe, K. (1908–22), Die altägyptischen Pyramidentexte, Leipzig.

[illegible] (1979), Kapitel 17 [illegible], GOF IV, [illegible], Wiesbaden.

Schenkel, W. (1978), „Zur Redaktions- und Überlieferungsgeschichte des Spruchs 335 der Sargtexte", in: W. Westendorf (Hrsg.), Göttinger Totenbuchstudien, GOF IV/3, Wiesbaden, S. 27–80.

Willems, H. (1988), Chests of Life, Leiden.

89 [illegible]

90 Bei [illegible] Glossenmarkierung [illegible] innerhalb des 1. [illegible] und an dessen Ende.

91 Zum Beispiel CT III [illegible] IV 151 und [illegible] IV 158.

Aharon R. E. Agus

Doomed and Quickened: Regeneration of Scripture in Rabbinic Midrash

The purpose of this paper is to make some general observations concerning the becoming of holy texts; to discuss these observations within the field of Rabbinic midrash; and to show how they enable a profounder handle on a chapter in Rabbinic theology – and vice versa. The introductory remarks here, despite their general nature, arise out of Rabbinic attitudes toward Scripture and are not intended to necessarily apply to all traditions of holy text.

I General Remarks

In order to grasp the sense of Scripture that pertains to this paper I shall distinguish two types of holy text. An actual holy text can partake of both these types, in varying degrees.

A. Fetishistic holy texts

Holiness has to do with attention, an attention that draws energy. There are, of course, countless degrees of this attention, and they can escalate, through fascination and beyond, to the point of total exhaustion of the human energies available in context. In *fetishistic* holiness of text, the vector of these energies is toward the text as an object. Here holiness can be spoken of as, in some sense, a „divine presence" in the object. What is important here is not the definition of that „presence" but rather the vector that its fascination determines: The „presence" is „there". The subject, the adorer, has in some sense to come to, or toward, the text, and in this sense the text is an *object.* This is a pilgrimage, no matter how short the distance to the object is. The point is that the adorer must, in all his human bulk (however, he perceives the delineation of that bulk), overcome the problem of „distance" in his desire to get closer to the holy object which is given in its „thereness". The adorer reaches out, then, to a closeness with the fetishistically holy text, to gaze upon it, perhaps to touch it, caress it, kiss it, perhaps to ingest it, whatever the ultimate embrace may be. The text is, in a sense, ingested when, for example, its holiness is experienced by mumbling its words without understanding them, or without need to understand them. And, of course, the text might simply be swallowed, as in the case of the wayward wife (Numbers 5:23–24).

B. *Communicatory holy texts*

While fetishistic holy texts involve the coming of the adorer to the „divine-that-is-there", communicatory holiness is a matter of the „coming of the divine to" the adorer. That is to say, the „place", where the divine is to happen, is not „there" – in the concrete giveness of the object-cum-text, in the words; that „place" is, rather, „here", that is to say, the *person* (or persons) of the adorer (or adorers). This change in vector from here-to-there to there-to-here, is a change in the nature of the „material" of the holy. In fetishistic holiness the whereness of the holy can be delineated in terms of space, or space and time. In communicatory holiness, communication to the adorer is the vector of „coming", and communication is to the person as personality, not to the bulk of body as object. In the iconography of the body one might „absorb" something with one's eyes or ears, or „grasp" an idea, or feel something „in one's guts"; but not because one is reduced to mechanicality. On the contrary: In the experience of being human even the most physical becomes metaphorical as well. The person is a „you" or „thou" or „I", or part of a „we", and it is as such that he partakes in communication. As such the person cannot be spoken of merely in terms of time and space that can be pointed at. There is no reductionist geography of person into one particular part of the body, or into one particular place; nor is there any reductionist chronology of person into one particular moment. The experience of self, or of an authentic other, is an experience of becoming – becoming out of memories that spread out to all sorts of „thens" and „theres", into a present in which a great deal more than the „here-and-now" is present, into a future where the person may explode into contexts that belie any prisons of containment in thisness. Thus, when holiness is an event in the vector to the self – the very „material" of the holy can no longer be spoken of in terms of mere space and time. The „material" of the holy must then subsist in that same dimension of being in which the self has its being, a dimension of to-the-person and from-the-person. As such it is, of course, unnecessary to stress the obvious: We are not speaking of the person in an atomistic individuality; we are speaking of him as becoming in a reality that is profoundly social. We shall yet return to the importance of community in this argument.

The above could be a discussion of the whereness of the divine even in contexts where communication, strictly speaking, does not necessarily take place (e. g. in the experience of mystics). But when we are speaking about what I have called the communicatory holiness of texts the issue is even more definitive. In communication, not only is the vector of fascination changed, and not only is the „material" of the holy thus very different, another factor becomes so manifestly important as to throw us into a very different and very vast history of human endeavour and complexity: The business of *meaning*. Communication does not and cannot take place unless meaning is communicated and received, although its reception and decipherment might well take

place on an unconscious level. In order for communicatory holiness to happen on a conscious level, then, there must be a conscious sense of receiving-understanding meaning (even if the content of that meaning cannot always be expounded through a vehicle of consciousness). We are thrown into the realm of hermeneutics – which Schleiermacher correctly perceived as essential to the event of Scripture and its unveiling.

If we take these constitutive elements of communicatory holiness – vector, „material", and meaning – as informing our perception of texts, then we must describe such texts, in their holiness, as *becoming*-texts, never as merely-given texts. What I have called the „vector of holiness" is determined by the way the reader or listener attends to the text: He must be anxiously awaiting a meaningful message from the text – then indeed the configuration of text and person will be one of from-the-text, to-the-person, a dynamic relationship in that direction. This is a *dynamics in time – as history* – and is not contained in the mere presence of text and person. It depends upon the energies of person in the receiver, and, therefore, like the receiver-in-the-world generally, it is a matter of becoming. So much more so since the very „material" of the holiness here is the person vis-à-vis the text. And the category of meaning is *the* category of becoming, as opposed to one of mere giveness: Meaning is a function of both historical development (the hermeneutic community – which comes into being in history) and personal stance as experiencing reality, both of which are constantly becoming. Historical development itself, as it pertains to a living person, is a stream into the future, and personal stance in experience is a matter of coming out of memory, into the present that is ever endlessly opening up into the future; it is the future that makes the present into time as living. Furthermore, meaning is such only when it enables a sense of stock-taking of the balance of one's being-in-the-world – a sense in the present as opening up into the future. Meaning denies the given its absolute hegemony by making the person partner to that which is perceived as having meaning; thus its efficacy always extends into the present as living, else it is not meaning at all. Meaning is *the* category of becoming because it is the possibility of freedom (– a matter of becoming) in the consciousness in which being-in-the-world happens.

Thus, the communicatory holiness of a text must always be delineated as an *event,* it cannot be spoken of as a „thing". It is an event in the dimensions of time-space, history-community, and person-world. As an event of becoming, it is a very energetic event, an event that expires in its own exhaustion if not constantly renewed with human energy. This human energy is the energy of *constantly renewed interpretation* (that is, interpretation that is continously taking place in the present, that is presently perceived as meaning, not necessarily new interpretation) – the sine qua non for communicatory holiness of text.

Interpretation, here, is a matter of the *individual-in-the-community*. In order for interpretation to nourish holiness of text that interpretation must be convincing, the person must perceive it as being „really there in a text". Interpre-

tations can be so concretely perceived as to enable them to inform the communicatory holiness of text only when they are an objectified truth of the community in which, and as part of which, the individual recognizes the text as holy. At this point I think it would be well to speak in a more specifically Rabbinic frame-of-reference, particularly that of midrash.

II Rabbinic midrash

Midrash is the general term for interpretation of Scripture in Rabbinic circles. As we shall see in a moment, midrash contains, or has to do with, both interpretations that inform the very holiness of Scripture as well as many that do not. But first a word about the authors of the midrash, the *darshanim* (plural) or *darshan* (singular).

Midrash (here I am concerned mainly with *midrash-aggadah,* that is, midrash dealing with the non-halakhic parts of Scripture) has its origins in connection with the reading of Scripture in the public of the community (in the synagogue)[1], and in the studies in the *beth-midrash* (the house of learning).[2] The *darshan,* the author or deliverer of the midrashic interpretation or lection[3], finds his calling in the perceived need to „explain" Scripture. The sheer comparative amount of extant midrashic and related material is enough to convince one how intimately Scripture and interpretation are bound up with one another in Rabbinic religiosity. In fact there is room enough to say that very much of Rabbinic literature has its origin in interpretation of Scripture. In any case it is certainly quite an undertaking to picture the Talmud without connection to such interpretation. Moreover, the Rabbis would have been unable to imagine a holiness of Scripture that was not accompanied by a vast effort to understand that Scripture in one way or another. Furthermore, this almost omnipresent midrashic activity has to do with, among other things, biblical and Rabbinic theology. A God Who cannot, or may not, be represented in concrete form or picture is a God that is difficult to be met in the world of thisness. Authentic mystical experience is a road that is fabulously longer than is gene-

---

1 See the sources revied by Y Komlosh, *The Bible in the Light of the Amorais Translations,* Bar-Ilan University 1973 (Hebrew), pp. 18–22.

2 In the *beth-midrash,* Scripture was studied as a part of the activities of the learned elite, and much *midrash-aggadah* has its origin here (e. g. in the school of the 3rd century amora, in Israel, R. Joḥanan, where some of the greatest scholars of the day specialized in midrashic activity that did not bear directly on the halakhah – see, for example, A. Hyman, *Toldoth Tannaim ve'Amoraim,* London 1910–1911 and Jerusalem 1964 (Hebrew), on R. Isaac [vol. 2, pp. 782–784] and R. Levi [vol. 3, pp. 851–857]). In the synagogue, Scripture was „explained" for the benefit of people who came, from all walks of life, on the sabbath and holidays, and this gave rise to a type of *midrash-aggadah* that was of a more popular nature. But, nevertheless, the two types are interconnected.

3 W. Bacher reviewed the history and meaning of the word *darshan,* and its root *drsh,* in his *Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* part 1, 1899, and part 2, 1905.

rally imagined.[4] I think that, in Rabbinic religiosity, scriptural interpretation might be an attempted way to perceive Scripture as revelation-taking-place-in-the-present, revelation as the apprehension of message, that is. This could sublimate energies that are a yearning for a more direct „encounter with the divine“. The development of prayer gives expression to a quest for such „encounter“; the history of prayer in Rabbinic circles is a measure of the communion of such yearnings. In midrash this need not be a consciously articulated quest; but the experience of being a member of a community that partakes in the primeval receiving of the Torah, in the present[5], could certainly be a powerful alternative to the need for following out a personal quest for confrontation with the divine: In both the experience of divine presence can be palpable – if in very different ways. It might be this very experience of presence that informs the energies of the *beth-midrash,* just as the synagogue is a place of presence-sought-for. But this is a very different discussion.

The darshan „explains“ Scripture in the conviction that the event which is the holiness of his community's Scripture takes place within the same universe of religiosity in which he finds his calling as a darshan. Holiness happens within the dimension of community, within that group whose perception is sufficiently intense and shared as to enable the individual member's conviction that that holiness is „real“. In communicatory holiness this means a sharing of perceived meanings in the texts, as pointed out before. These meanings, for a religious community, are a very part of the entire being-in-the-world that is religiosity, that is, the actual religious-living-out (which is not at all identical with religion itself: Religion is found in texts and artifacts that tempt us to decipher them as things-in-themselves; here we are rather thinking in a phenomenology that forces things-in-themselves to retreat into fantasy before the infinitely richer reality of events-in-the-world). The „universe of religiosity“, the entirety of the sense of, the experience, of, reality in all areas – as informed by, and informing of, religiosity – is the substratum in which the texts are holy for the religious community. In this „universe“ the *darshan* reads and „explains“ and interprets the holy texts.

It is the figure of the *darshan* that enables a basic distinction in the hermeneutic process. I shall present, later on in this paper, an example of a midrash wherein the *darshan's* „explanation“, or interpretation, of a biblical passage seems to be anything but acceptable. Nor, as we shall see, is this midrash merely the whim of one particular *darshan;* rather, it was widely known and admitted,

4 St. John of the Cross, for example, in his *Dark Night of the Soul,* warned novices of the length, hardships, and pitfalls of the way to be taken by the would-be mystic – see especially book 1, chapter 10.

5 See, for example, *Berakhot* 63b where R. Judah (2nd century) explains the expression „this day“, in Deuteronomy 27:9 (which refers – for the tanna – to the receiving of the Torah), as being like *the* day of the receiving at Sinai – in the joy that those who learn Torah experience with the freshness and newness that the Torah always has for them. And compare *Eruvin* 54b in the name of R. Samuel bar Naḥmani.

despite the fact that its apparent absurdity was, clearly, readily available to the Rabbinic scholars of the Talmud, again, as we shall see. But first I want to place this phenomena within the context of a more general hermeneutic analysis. Only then will I be able to analyze the midrash itself as an example of the resulting perceptions.

The question: How could several, at least, different *darshanim* put before their audience, either in the *beth-midrash* or outside of it, an interpretation that is contradicted by even the simplest knowledge of biblical Hebrew syntax? Only by taking this question seriously will the argument of this paper be valid. It must be stressed that because the question so obviously asks itself in so many Rabbinic midrashim several reactions are commonplace: To simply wink at some Rabbinic interpretations (an attitude assumed, in certain circles, toward Rabbinic usages of Hebrew before their inner logic was finally reconstructed on the basis of newly discovered evidence); to distinguish between „early" and „late" midrashim (as if „later" *darshanim* were somehow less capable of reading Scriptural texts than their predecessors)[6]; to invent theories of grammer and syntax that, obscure as they might seem to us, are imagined to constitue a legitimate basis for much very opaque Rabbinic scriptural interpretation; or to lose the sense of strangeness with which such midrashim confront us by continuing and repeating a seemingly similar practice.[7] I propose to offer a very different explanation for the phenomenon, albeit through one example only. The credibility of my thesis depends, of course, on more cumulative evidence.

I shall distinguish between *secondary* and *primary* readings of Scripture. Secondary readings of Scripture are readings that are dependent upon the tendentiousness of individual *darshanim*. When these readings seem to contradict the grammar or syntax to whose acceptance the *darshanim,* and their audience, were partner – then we are alerted to the existence of a primary reading. Primary readings can be revealed precisely in the fact that they underly and legitimate secondary readings, and are a matter of a great deal more than the activity of individuals.

I spoke before of meanings that „inform the communicatory holiness of texts". This is the essence of primary readings. A primary reading is a primal perception of the text as holy, reading and perception are, here, synchronic. A primary reading is never a diachronic afterthought, though it be an historical development – together with the becoming (and, perhaps changing) percep-

6 For a critical discussion (and rejection) of the thesis that „older" Rabbinic exegesis was closer to the „simple" meaning of Scriptural texts while the „later" Rabbis tended to cloud the issue, see G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism,* E. J. Brill (Leiden) 1933, pp. 2–10.

7 In much of the Ḥassidic literature of interpretation there seems to be an assumption that biblical syntax is virtually nonexistent. On the other hand, R. Meir Loeb „Malbim", in a work entitled *Ayyelet ha-Shaḥar* (published as a preface to his commentary on Leviticus and the *Sifra,* Bucharest 1860), went so far as to elaborate rules of „language", „grammar", and „logic" supposedly assumed by the Rabbis, based on his own understanding of midrashic hermeneutics.

tion of the text as holy, and despite the fact that there may be more than one primary reading informing the holiness of a particular text.

Thus, all sorts of strange secondary readings could have wide acceptance, no matter how contradicted they were by the common sense of their audience, because the central issue is the primary reading, or readings, which inform the holiness of Scripture. So long as the secondary reading supported the essential perception of the text as holy it served a positive function, and its acceptance is, then, a measure of the intensity and importance of the primary reading which underlies and enables the secondary reading; it does *not* indicate a barrier of unreadability in the perception of the text as holy – such a barrier would mean a retreat in the direction of fetishistic holiness of text.

A primary reading is not necessarily merely implicit, it may be explicit as well. When, in Mark 12:36[8], Jesus reads Psalms 110:1, „Sit thou at My right hand, Until I make thine enemies thy footstool", as referring to the Messiah[9], he is giving explicit expression to a primary reading. While some Rabbis explicitly read this particular verse as *not*-referring to the Messiah (perhaps for polemical reasons)[10], Rabbinic sources are full of interpretations identifying the „messiah" of the psalms, that is, an „anointed" (i. e. legitimate) king of the house of David, with the eschatological Messiah.[11] As far as messianically informed communities were concerned, probably, or certainly as far as the early believers in the messianism of Jesus of Nazareth were concerned, they would have had difficulty in recognizing a Bible, and a book of Psalms in particular, in which the Messiah were not „explicitly" and repeatedly and centrally mentioned – our own sceptical historical philology notwithstanding. The perception, then, that the Jewish Bible places the event of the eschatological Messiah at the very heart of its *Heilsgeschichte* (a generalization that is problematic from a critical point of view), a „sitting at the right hand of God" as it were, is an explicit primary reading – for certain hermeneutic communities in any case; although the application of that perception to this or that particular chapter or verse might well be a secondary reading – disputable among its contemporaries themselves.

From the above it follows that a primary reading may well be a matter of the hermeneutic community alone, that is, of the perception of the text and not of the text itself also. While this is, perhaps, often enough true, I think that its acceptance as a generalization (even as a general tendency to concentrate on the midrashic activity at the expense of sufficiantly evaluating the share that

---

[8] And Matthew 22:44–45 and Luke 20:42–44.

[9] The authenticity of this reading in the immediate circle around Jesus is attested to in Mark 14:62, Matthew 26:64, and Luke 22:69, where this reading is taken for granted. D. Flusser finds it „very difficult to question the authenticity" of Jesus's answer to the high priest" in ibid., see *Jewish Sources in Early Christianity*, Tel-Aviv 1979 (Hebrew), p. 279.

[10] *Mekhilta* to Exodus 15:7, *Nedarim* 32b, and *Sanhedrin* 108b.

[11] For example: Leviticus *Rabba* to Leviticus 24:2 (ed. Margulies, p. 733) – on Psalms 132, *Sanhedrin* 98b – on Psalms 72, and *Avodah Zarah* 3b – on Psalms 2.

the scriptural texts play in that activity) could result only from a lack of intensive and knowledgeable reading of the complex that is Scripture and midrash. Modernity has produced an illusion of sympathy for personal and community initiative; an illusion that can more easily be given legitimacy by insinuating its value while supposedly involved in the objective interpretation of the history of culture – rather than the much more difficult path of working out its truth in living. And there is a concomitant lack of understanding for the stubborness of traditions and the numinosity of holy texts to those who are true to them. In this paper I want to show, among other things, how the becoming of a holy text spans the vast historical distance that is a crossing-over from the artifact, the written text, to the actual living-out that is religiosity. This crossing-over is enabled in the fact that the writing of texts is originally grounded in a living-out, it often reencodes that which is lived out, just as living-out is a decoding, often enough a decoding of texts. This is a spiral movement in time, weaving back and forth between past and future yet always moving ahead, away but out-of, if living is to be retained; and a movement in history, if fossilization is to be avoided. The fact that many holy texts give rise to so much interpretation has to do with their very nature as coming into being in the multilayeredness of human being and becoming.

Thus, I will discuss here a primary reading as continuously dynamic, as it becomes in the very dimension in which the event of holiness happens, that of individual, community, and history. I will try to show how the historical development of an aspect of theology is a chapter in the becoming of a holy text, in the development of a primary reading which informs the communicatory holiness of a biblical text for the readers in at least one Rabbinic circle.[12] „Theology", here, does not mean dogmatic theology; it refers, rather, to the way in which a religious community perceives and interprets its confrontation with-in history and life. It has to do with the very fabric of religiosity, distilled as it might be into an abstract discourse.

[12] The term „Rabbis", covering here a period ranging, very approximately, from the first century B.C.E. to the seventh century C.E., is an umbrella for many and very different groups. While I do not, here, delineate the boundaries of the particular circle to which the following analysis pertains – there is, as yet, not enough critical knowledge on the subject to make such a discussion fruitful here – it should be noted that: 1. Every analysis of Rabbinic source pertains, first of all, to the author, or authors, of that source. 2. One can assume that, since that particular view was preserved in tradition, it represents a view that was held in the context of a circle that had at least some continuity. 3. The particular sages to whom the following sources are attributed were leaders in a circle, or circles, that had wide commerce and influence among the Rabbis in general.

III Rabbinic Scripture and Rabbinic theology

A. *The problem*

Some Romans asked R. Joshua ben Ḥananiah[13]: Whence is it known that the Holy One Blessed Is He quickens the dead and knows the future? He said to them: Both of these things (are known) from the following verse – it is said (in Scripture) – „And the Lord said unto Moses: ‚Behold, thou art about to sleep with thy fathers; and (this people) will rise up, (and go astray after the foreign gods of the land, whither they go to be among them, and will forsake Me, and break My covenant which I have made with them)'" (Deutronomy 31:16).[14] But perhaps (one should read the verse as saying) – „... and this people will rise up and go astray ..."? He said to them: You have, nevertheless, half of the answer – (whence it is known) that He knows the future.

(*Sanhedrin* 90b)[15]

According to this source, R. Joshua ben Ḥananiah (flourished in the land of Israel around the turn of the second century) initially attempted to show the belief in resurection by reading the quoted verse as if it said: Behold, thou art about to sleep with thy fathers, and you will rise up (from the dead). In the Hebrew this acrobatics is a little less impossible because „and will rise up" follows immediately upon „sleep with thy fathers". But even in the Hebrew this remains a totally unacceptable reading, based on syntax alone, and indeed the second suggestion in the pericope itself – that the verse be read as it must be read (this is the Talmud's comment) – is unnecessary proof that Rabbis, too, knew how to read a text. What, then, lies behind the reading presented here as, as it were, an initial suggestion? In any case, this would certainly be a secondary reading – admittedly open to question in the Rabbinic milieu itself, to say the least.

Were this reading merely an initial suggestion, rejected finally by the Rabbis, then there would be little issue here. But the evidence shows clearly that this strange reading of Deuteronomy 31:16 was widely accepted as a legitimate one in the tannaitic period:

Issi ben Judah says: There are five things that have, in the Torah, no determination (that is, their clausal punctuation is open to two alternatives) ... (and) „ ... and this people will rise up and go astray", or (it can be read) „Behold, thou art about to sleep with thy fathers and will rise up"[16] (Deuteronomy ibid.).

(*Mekhilta* to Exodus 17:9, ed. Horovitz-Rabin, Frankfort 1931, p. 179)

---

[13] The *Dikdukei Soferim* records the reading (*Yalkut Simeoni*, MS) – „R. Joshua ben Levi" (amora, first half of the third century, Israel). But the fact that the scriptural interpretation in the quoted pericope goes back to the tannaitic period is also attested to in the other traditions found in *Sanhedrin* 90b, and in the material I bring later.

[14] The Jewish Publication Society of America translation, Philadelphia 1917, is used throughout.

[15] Compare, in *Sanhedrin* 90b, similar traditions in the name of Rabban Gamaliel and of R. Joḥanan in the name of R. Simeon ben Yoḥai. And see the following source.

[16] This is based on the situation of the verb in the Hebrew. As I pointed out before, this is impossible within the syntax of the sentence as a whole.

Here a tanna grants the strange reading a reasonability equal to that of the manifest reading.[17] The former must have been fairly entrenched in its time[18] for the tanna to have made such an assumption. This was possible because underlying this secondary reading is a primary reading – which was deeply motivated and worked through in the unfolding of a profound theological tension. Reading the Deuteronomic text through the glass of the primary reading dissolves the edge of the objection to the secondary reading and even gives the latter an expectability, as we shall see. The important point here is that the secondary reading is a clue to the primary one, and with the former as a cue we shall seek out the primary reading, or at least the dynamics of its compulsion.

B. The Song of Moses

Chapters 31 and 32 (till 32:44 or 47) of Deuteronomy are complementary: Verses 16 to 21 and 27 to 29 of chapter 31 are, more or less, a summation in prose of the message of chapter 32, verses 1 to 43 – the „Song of Moses". It is, therefore, an analysis of the Song that will reveal to us the reading that I am looking for here.

A careful reading of the Song of Moses uncovers its emergence from the old biblical theology of history, or *Heilsgeschichte,* an emergence that is a new awareness, a new consciousness, in a new world. In the old biblical theology of history, history became *the* dimension in which God, or His workings, were to be perceived. History itself is, in some sense, discovered – as:

1. A dimension of time-space-world that is opening up into the future-become-now. Rather than the age of the „golden race of mortal men"[19] of the past casting the present in a shadow of degeneration, the present, that is, the biblical present – the settlement in the Land of Israel – becomes the goal and fulfilment of the past. The arrow of history is discovered in its movement away from the past.[20]

---

[17] In the other four examples referred to by Issi ben Judah there are ample reasons for being evaluated as „undetermined": See my discussion in „‚Secondary' and ‚Primary' Readings of Scripture", in M. Hirshman and Ts Groner (eds.), *Rabbinic Thought,* University of Haifa 1989 (Hebrew), p. 25.

[18] See the various parallels in *Sanhedrin* 90b.

[19] Hesiod, *Works and Days,* lines 109–119. The biblical Garden of Eden parallels, of course, this mythic age in which „ungrudgingly, the fertile land gave up her fruits unasked ..." (Hesiod, ibid., lines 116–117, translated by D. Wender, Penguin Books 1973, p. 62). However, the biblical redemption theology, discussed here, superseded, in its time, the older Garden of Eden paradigm by revealing the historical arrow of time which developed out of the past rather than degeneration from it.

[20] See, for example, Deuteronomy 26:5–10. This is a cultic literary crystallization that stands by itself in relation to the Deuteronomic strata, and „bears all the marks of great antiquity" (G. von Rad, *Old Testament Theology,* SCM Press 1975 [Eng. trans.], vol. 1, p. 122).

2. A dimension that thus somehow contains the *whereness* of God. The „mighty hand" and „outstretched arm"[21] of God are to be perceived, looking backwards – the only stance in which the redemptive history could be encapsuled, in the finally achieved settlement in the Land of Israel.

Redemption is achieved in *this* land, a land „flowing with milk and honey"[22], the very same land from wich „... now, behold, I have brought the first of the fruit of the land, which Thou, O Lord, hast given me"[23], that is, in the – then – present. That present may often have been a very fragile and endangered present; but nevertheless, in the old theology, prayers were generally for a preservation or improvement of the present and not for a messianically removed future of otherness. *Redemption meant being firmly placed in the redemptive history that was from Abraham to Egypt to the Land of Israel – in the present.*[24] And in that sense God Himself was to be perceived as being the God of the People of Israel and their Land, that is, as the *God Whose very being found expression in the redemptive history.*

In a process grounded in increasing instability, destruction, and exile, the old theology of redemptive history is deeply shaken into a new unfolding. This is a very complex process; I am not aware of any scheme that simplifies it in a diachronic, one-directional fashion – in an acceptable way. The Song of Moses gives expression to a central aspect of the changes in thinking and perception.

The Song of Moses comes into being in a consciousness in which destruction and exile can no longer escailate in another prophecy of threatened punishment; even the breathing-space of warning seems to be no longer available. The worst is known, is so present that no imagined doom could be more pressing and manifest.[25] But the Song is neither merely a description of catastrophe

---

[21] Deuteronomy ibid., verse 8.

[22] Ibid., verse 9.

[23] Ibid., verse 10.

[24] For a discussion of the concept of redemptive history (or „salvation history", „*Heilsgeschichte*") see G. von Rad, ibid., pp. 105–128. In my opinion, von Rad does not underline Israel's perception of itself in the Land of Israel (during the period of the monarchy – till towards its end) as incarnating the fulfilment of the divine redemptive history, because he is also concerned with the development of New Testament theology. The Jews never lost sight of their own identity as being-chosen-in-the-past as the paradigm for future deliverance (however that being-chosen was interpreted), even when the otherness of the future became the direction of deliverance – rather than the otherness of Heaven alone (as opposed to the given, the world-with-its-peoples). That is why Hermann Cohen's interpretation of the biblical redemptive history, as if it were capable of opening up into the universality of „progress" (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* Wiesbaden 1928 [republished in Darmstadt, 1988], chapter 13, paragraphs 28–67, pp. 290–313), is so off the mark. I do not think that authentic Jewish religiosity would ever want to lose the distinguishing between „clean" and „unclean", between chosen and not-chosen, although such distinctions should never degenerate into the givens of race or nationality, as some (actually post-religious) interpretations would have it; nor is this meant to justify petrification in the religious sense of reality.

[25] This is without getting into the question of the specific dating of Deuteronomy 31:19–22 and 32:1–44 as being exilic in origin, although taking such an origin into account would be

nor a dirge for its aftermath; it gives powerful expression to a theology of stark experience-perception.

> The Rock, His work is perfect,
> For all His ways are justice;
> A God of faithfulness and without iniquity,
> Just and right is He.
> Is corruption His? No; His children's is the blemish;
> A generation crooked and perverse.
> (Deuteronomy 32:4–5)

Here we have the heart of the Song's theology. God, „the Rock", is that otherness that is „perfect", „all His ways are justice", a God „without iniquity". And here, in confrontation, is man – how could he, then, be anything but hopelessly imperfect. The perception of God's perfection is the perception of man's smallness, the two are one – the contrast that enables religious man, here, to discern his world out of the chaos that is reality. But this is never merely a „description of reality"; God is the God of Israel, they are „His children":

> Do ye thus requite the Lord,
> O foolish people and unwise?
> Is not He thy father that hath gotten thee?
> Hath He not made thee, and established thee?
> (Ibid. verse 6)

Whatever the expectedness, the banality, of sin, for God's people it is a terrible sense of „corruption", of having become „crooked and perverse". The conviction that one is the Chosen People becomes, here, a consciousness of having-sinned; the experience of having-been redeemed has become, here, a consciousness of having-fallen from closeness to the Father. The past suddenly looms, with such vehemence and dread, into the present – no longer a past of redemptive history that guides Israel into the present; rather a past of far greater closeness, a past of having-sinned that thrusts man into a present catastrophe of crisis with God, into a state of exile vis-à-vis both God and the world, a veritable life-in-death. The perception of closeness to God has become a chasm of dispossession. Within the terrible grip of destruction and suffering, in which the Song of Moses has its *Sitz im Leben,* no resolution of this paradox was revealed. Israel was trapped in a present of choseness and „revenge", of promise that had become fate. But this is the very seed that is sown in the perception that is the Song of Moses, this, precisely, is the unbearable tension that finally, at another time, unfolds into something else, as we shall yet see.

Within this implosion of history into the anxiety of having-sinned, the biblical theology of redemptive history, the sense of being here and now as a deliverance, recedes into a memory that is almost lost.

---

the best way of absorbing the Song's intensity and power. For a summary of the critical evaluation of the Song's provenance see G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament,* S.P.C.K. Press 1970 (Eng. trans.), pp. 189–190.

Remember the days of old,
Consider the years of many generations;
Ask thy father, and he will declare unto thee,
Thine elders, and they will tell thee.
(Ibid. verse 7)

Redemption becomes a story recallable through fathers and elders alone, no longer an experience of living in the Land now.

When the Most High gave to the nations their inheritance,
When He seperated the children of men,
He set the borders of the peoples
According to the number of the children of Israel.
For the portion of the Lord is His people,
Jacob the lot of His inheritance.
(Ibid. verses 8–9)

History, in its unpredictability, is no longer the vicissitudes that are to chide Israel into living the redemption in the Land of Israel; rather, history becomes a barrier, redemption recedes to a „then" that is only retrievable in a temptation to mythopoeism. „Jacob" is indeed „the lot of His inheritance", but as grounded in that story of old, in that „then", when

He found him in a desert land,
And in the waste, a howling wilderness;
(Ibid. verse 10a)

then,

He compassed him about, He cared for him,
He kept him as the apple of His eye.
(Ibid. verse 10b)

But now,

Without, shall the sword bereave,
And in the chambers terror;
Slaying both the young man and virgin,
The suckling with the man of grey hairs.
(Ibid. verse 25)

The destruction of the present is a complete undoing, the end – or almost so. True, many survive, but not as a new redemption-in- the-world. Israel's identity as the People of God who have sinned (who but a chosen people could so construe their election; this becomes a misconstruing when it feeds the theology of hatred toward the Jews) has become so sharp a consciousness that even survival itself is perceived as an instrument of chiding, aimed at the peoples of the world (ibid. verse 27).[26]

[26] Verse 27 would seem to have a parallel in Ezekiel 36:22–24, „... I do not this for your sake, O house of Israel, but for My holy name, which ye have profaned among the nations, wither

In verses 13 and 14 the well-being of Israel in the Land is described in terms that make it appear as a kind of paradise of childhood, a „reality" that is so displaced out of the reality of history – as childhood is undone and contradicted, indeed denied, in adulthood; and it is in that very denial that childhood and innocence are really discovered. Having-sinned is revealed together with the yearning for the pristine state.

In the upshot of the Song of Moses Israel surely remains the Chosen People – a fallen people. True there is the terrible revenge of God against His enemies (the insistance of the Old Testament that evil remains, in the eyes of God, exactly what it is, has been a source of much discomfort),

Vengeance is Mine, and recompense,
(ibid. verse 35)

but who can identify with certainty those deserving of that vengeance?

See now that I, even I, am He,
And there is no god with Me;
I kill, and I make alive;
I have wounded, and I heal;
And there is none that can deliver out of My hand.
(Ibid. verse 39)

Is there a dénouement in the Song of Moses?

Sing aloud, O ye nations, of His people;
For He doth avenge the blood of His servants,
And doth render vengeance to His adversaries,
And doth make expiation for the land of His people.
(Ibid. verse 43)

Is there, finally, an opening into redemption in the Song of Moses? If there is, it remains always the perception of a people who identify themselves as the

---

ye came. And I will sanctify My great name, which hath been profaned among the nations, which ye have profaned in the midst of them; and the nations shall know that I am the Lord ... For I will take you from among the nations ... and will bring you into your own land." But the differences are no less important, not least among them the fact that in the context in Ezekiel there is, finally, an optimistic vision of deliverance which includes, „A new heart also will I give you; and I will take away the stony heart out of your flesh, and I will give you a heart of flesh" and so on (verses 25–27). One could perhaps say that it is the very vision of inevitable having-sinned and ineluctable doom, which find expression in the Song of Moses, that forces the vision of deliverance as possible only through God's putting His spirit within man (Ezekiel ibid., verse 27, and compare 11:19, and 37:1–14). Indeed, this unfolding seems to have taken place within Ezekiel's own spiritual biography. In 18:31 the prophet himself says, „Cast away from you all your transgressions, wherein ye have transgressed; and make you a new heart and a new spirit; for why will you die, O house of Israel?" And it is precisely „a new heart and a new spirit", the incarnation of freedom from sinning, the only alternative to death, that are to come about, in the verses referred to before, through the saving gift of God. Is not this notion of grace a recognition of the fatefulness of sinning? But it would seem to take the biography of Ezekiel to reveal the paradox of real guilt and humble grace.

People of God in exile, the People who have sinned, for whom identity as „having-sinned" is the mark of election; and their knowledge of God's vengeance remains one that is far too much a knowledge of their own sufferings.

C. *Eschatology*

The terrible perception of fall constitutes the power of the Song of Moses; and it is the seed that is sown – in its own experience – for the unfolding of something else. The redemptive history as bringing Israel into the present is replaced by a sense of having-sinned. R. Joshua ben Ḥananiah, or the story about him, has pointed unmistakenly to the distillation of the implicit potentiality of this theology, a distillation that is a new unfolding in a self-perception of the Jewish people.

> Some Romans asked R. Joshua ben Ḥananiah: Whence is it known that the Holy One Blessed Is He quickens the dead and knows the future? He said to them: Both of these things (are known) from … (one) verse …

Resurrection of the dead is connected here to knowledge of the future, though it need not be. The conviction that there is life-after-death has to do, firstly, with a perception of the nature of living and dying. The future may well be accepted as chaotic, impenetrable even to the godhead, and yet the victory of life over death in the dimension of the individual human makeup can be believed in. The story that connects the penetrability of the future with resurrection, and perceives the pair in the Song of Moses, has preserved a central clue to the dynamics of the Song's becoming into a new holy text.[27] In order to retrieve that new text in its very becoming we must again cover the ground that is its womb.

The old theology of redemption into the present – in the Land – was, on the one hand, a liberation of Israel from a giveness within the nations of the world. The dimension of redemptive history was revealed, and it delegitimated the old order. History that became, through the ordering by the God of history, was now the legitimate reality, and not the old order as ordained in a mythological primevalness. The Israel that was freed from the abysmal Egyptian bondage, that became a new people in the covenant at Sinai, and that conquered and settled the Land of Israel, this was the „real" Israel; and the new order that this redemptive history represented was the legitimate order, not the old Canaanite one. Israel emerged, in its theological perception, as a free and self-determining nation, or God-determined – as far as they were concerned.

---

[27] In the parallel in *Sanhedrin* 90b, in the name of R. Johanan in the name of R. Simeon ben Yoḥai, resurrection and knowledge by God of the future are similarly connected in the same reading of Deuteronomy 31:16.

When the Most High gave to the nations their inheritance,
When He seperated the children of men,
He set the borders of the peoples
Acording to the number of the children of Israel.
For the portion of the Lord is His people,
Jacob the lot of His inheritance.
(Deuteronomy 32:8–9)

So the Song of Moses echoes the old theology, as distant ly as the old redemption might have receded in the experience of the Song.

But this setting of Israel vis-à-vis the nations was always in danger of settling into a smugness for Israel, a new-old sense of the legitimacy of the given as ordained in the primeval. This smugness was viewed by the prophets as the root of new-old evil, as antithetical to the vision of a God Who is so much other, a God Whose judgment of good and evil is anything but that which is given in the accepted order of things.

But Jeshurun waxed fat, and kicked –
Thou didst wax fat, thou didst grow thick, thou didst become gross –
And he foresook God Who made him,
And contemned the Rock of his salvation.
(Ibid. verse 15)

Surely the prophets of the books of Judges and Kings criticized this temptation of smugness; these works contain throughout interpretations of the vicissitudes of history as the castigation of Israel by God.[28] Being-in-the-Land, yes, but always as a becoming present, not as something self-understood, taken for granted. The present would continue to be redemption only if Israel followed the order ordained by God, an order of otherness, not of enertia, vis-à-vis the nations of the world and their ways. Even the fall of the Northern kingdom of Israel (722–720 B.C.E.) was read, by some, as a warning to Judea to heed the old theology of redemption, rather than as presaging a shattering of the redemptive history.[29]

The Song of Moses, as pointed out before, represents a turning point. The sense of redemption as being settled, now, in the Land, is broken. Reading the Song through the renewed urgency of our story concerning R. Joshua ben Ḥananiah, we realize that the point here is: *Israel's very sense of being-in-the world, on the national and on the personal levels, is radically altered.* The new prophetic perception of Israel as the Chosen People whose being-chosen is expressed in the self-definition as having-sinned, a sinning that effected an about-face in the closeness of God in the world, means, for us, here, two things:

1. Locating the center of gravity of one's religious identity around the question of sin embodies a shift toward the world of the individual. National glory

---

[28] See, for example, Judges 13:1 and II Kings 17:7–23.

[29] II Kings 17:18–23, although verse 20 is problematic.

remains always that, and the individual is drawn to the national in order to bathe in that glory, especially if it is a glory grounded in history – to which one connects through identification with the historic group. National identity is sought for its positive aspects. If the nation perceives its identity as having-sinned, participation in the national is no longer a salve for the burden of being human. Furthermore, the sense of having-sinned comes in so much closer to the self in the present. Guilt need not, at all, be reached through togetherness, and guilt has a way of insinuating itself into the most individual and the most intimate. Thus the sense of having-sinned weakens the national togetherness and tempts the individual into the increasing conviction that he himself bears so much the burden of the divine, love-laden, turning-away.

2. It is a profound change in the sense of being. The sense of being-redeemed-in-the-world, a sense of being-at-home-in-the-Land-in-the-present, is replaced by a sense of radical *dislocation:* Identity as having-sinned makes the past a powerful point for the orientation of the present; not as a movement, in redemption, into the present, but rather as being impaled upon the past. And the future, as the target in repentance (a future because in the Song of Moses repentance in the present is hardly an option of expectability, sin and destruction have become inevitable in the grips of history-collapsed in the present), inasmuch as there is a future, only serves, in the unlikeliness of its optimism and the heaviness of its burden, to nail man to his identity as having-sinned. Going forward in time, with, as it were, one's face turned exactly backwards, means a sojourn of never really implanting ones feet in the world of the present (just as an exaggerated anxiety-into-the-future can mean a sense of mere limbo in the now).

Thus, the Jew becomes, here, an exile-in-the world: He is displaced out of giveness-in the world; and his sense of peoplehood, inasmuch as it strains to a sense of having-sinned rather than to the old conviction of having-been-redeemed, will strengthen that experience of exile into a more personal alienation-in-the world rather than relieving it.

Thus the Song of Moses, as happening in the grips of the worst suffering, is a kind of dead-end. Only the recognition, the revelation, that it is not the end, enables the terrible tension of the Song of Moses to unfold into something else, albeit out of that very tension, an unfolding that is pointed at in the story concerning R. Joshua ben Ḥananiah: The disinheritance of Israel from out of the smugness of redemption-into-the-present, the deeper displacement of the sense of being – a displacement that drives into the heart of the experience of self, the new sense of existence as exile, exile from the redemptively arriving present (not merely exile from the Land of Israel in the simple sense), is the becoming of a new sense of time and place: Messiancally oriented time and place.

Messianism is very much more than a belief in a future event or events. It is, first of all, a realignment of one's being-in-the-world. It is lived out, it is not merely believed. One of the central aspects of the messianic consciousness, in

the traditions discussed here, is that of exile. Originally, exile may have been a matter of exile from the Land of Israel alone. Here, we have seen, much more has come to be involved. Exile has come to mean exile from the place, from the Land, not only in the geographical sense; rather, more in the sense that place can no longer provide the feeling of being redeemed – even were one to be in the Land of Israel: Terrible chaos and radical uprooting have done away with the conviction that one is settled-in, anywhere, as having become so through a redemptive history. Without that history, or being violently torn from that history into the darkness of the present, one's home is no longer free from the terror of disillusionment. Exile becomes an exile from the present, exile becomes alienation-in-the world: Rather than the inertia of being in this particular place and this particular time affording the person a comfort of accepted fate, an acceptability and expectability, that inertia engenders instead a bewildering homelessness, estrangement, and anxiety. This is the grounding of the messianic consciousness. *It is precisely this being-yet-not-being-in-the-here-and-now that frees the messianic person into the yearning for the messianic future, that makes the otherness of the eschaton into a reality that can orient the present out of its imprisoning and thus nihilistic hegemony* (a hegemony that turns the future into an illusion that only deepens the inertia of the present, an illusion where „becoming" serves to eradicate the possibility of real otherness by celebrating its own visibility rather than its vision). Time is then messianically oriented time, past and present are delivered in their deepest yearnings; place is messianically oriented place – being at home can no longer be a matter of mere geography, yet man may ever be on the way home (to paraphrase R. Nahman of Bratslav). *Exile becomes, in this complex, the very essence of the messianically religious person's being-in-the-world, because the energy of that displacement thrusts him forward, toward the perception of the „then", cracking the thick opaqueness that wold blind the messianic vision.*[30] *This is the phenomenological fabric to which the seemingly very strange handling of Scripture, attributed to R. Joshua ben Ḥananiah, gives expression.*

R. Joshua ben Ḥananiah, or the story about him, thus gives expression to the phenomenon that the consciousness embodied in the Song of Moses is the womb for a central aspect of Rabbinic messianism. That „God knows the future", as our story has it, is not – here – merely a matter of divination. It means that time, within this Rabbinic reading of Deuteronomy 31–32, is messianically oriented time – for God Himself, that is, this orientation into the eschaton is the ultimate reality. It would be impossible to justify the use of verse 16 of chapter 31 as a „proof-text" for God's simple knowledge of the

---

[30] In a way, then, the present is in danger of being lost in the messianic yearning. But that same yearning can become the vast energy for a reconquest of the present, see my discussion in *The Binding of Isaac and Messiah: Law, Martyrdom, and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity,* State University of New York Press 1988, pp. 64, 81–82, 110–114, 131, 176–187, and 192–206.

future – surely there are enough sections in Scripture that portray that belief far more effectively! Knowledge of the future and resurrection are, here, part of the messianic complex whose becoming comes into view in the hermeneutics around the Song. In this hermeneutics, the tension of the Song of Moses is to be worked out by its unfolding in messianically oriented time. The latter, in its juxtaposition to resurrection – as in our story, interprets resurrection to mean a great deal more than deliverance from death: Resurrection becomes part of the entire eschatological victory (a union that finds expression in the final chapter of the book of Daniel). In our discussion this means that the overcoming of death becomes connected to the overcoming of the exile-in-the-world. Resurrection as a messianic event must be, then, a rebecoming into the world, this time really into the world – not as an exile that is – however the „world" after the messianic events is conceived: A veritable change in the person, or in the world (perhaps an „other" world, a „coming-world"), or in both. In turn, this juxtaposition prescribes a meaning for the messianically oriented time, the time into whose future „God sees", or for the measurement of its stretching-out. The distance between the present of ongoing history and the „then" of deliverance becomes a chasm as wide as that separating death and its overcoming. Indeed, that chasm is, to my mind, the mark of authentic Rabbinic messianism, although it is not necessarily a chasm of historical time or even of time as duration. Furthermore, the connection to resurrection means that the messianic events, whatever else they might be, must be connected to the experience of the individual as well. Return from exile must be also, at least, a rebecoming in the dimension of self.

All this represents a history of religiosity that brings us quite a way from the Song of Moses; yet, looking back, it entails an inexorable driving by the Song's energies – even if they are not alone.

D. The becoming of Scripture in interpretation

In this hermeneutics of the Song of Moses, the Song is much more a moment in the development of a consciousness through history than merely a text, an artifact. This is precisely what can inform the communicatory holiness of the text of the Song. The reading of the Song as the womb of a Rabbinic, messianic consciousness could be what I have called a primary reading. The Song is then holy Scripture for a Rabbinic reader because it thus affords a sense of his own religious being-in-the-world. In this primary reading the text re-becomes Scripture. The messianic reading of the Song of Moses is not at all identical with the text as it came into being in its own times, though the seeds are there sown. In fact I have little doubt that many Rabbis could have read the Song without any messianic interpretations. But what I have described here is a primary reading because its adherents, I am sure, perceived the holiness of Scripture in general as being connected to its – perceived – messianic messages. Thus the reading-cum-consciousness analyzed here might not necessarily be connec-

ted to the Song of Moses in particular; but it was certainly connected with the becoming recognition of the Jewish Bible as holy Scripture.

The homily attributed to R. Joshua ben Ḥananiah, relating the beliefs in the resurrection of the dead and in God's knowledge of the future to the verse in Deuteronomy 31:16, is the secondary reading that enabled us to discern and discuss the primary one; the secondary reading opened our eyes to the importance of the consciousness of the Song of Moses in one Rabbinic circle at least. This secondary reading could be accepted as a legitimate reading of the verse in Deuteronomy, absurd as the reading – insofar as resurrection is concerned – seems to be by itself, because the overcoming of death is, in Rabbinic religiosity, an inseparable, central, and intimate aspect of the messianic complex: So much so that a Rabbinic reader could certainly be deeply disappointed by the absence of that belief from a text that is perceived as being so profundly involved in the messianic consciousness. Perhaps, for the circle of R. Joshua ben Ḥananiah, or that from which the story concerning the sage and „some Romans" emerged, the reading discussed here had to do with *the* primary reading of the Song of Moses as they perceived its holiness. If we connect this perception to the historical R. Joshua ben Ḥananiah, or, as in another tradition, to R. Simeon ben Yoḥai[31], or to their period in general, then perhaps we can identify the terrible crisis in which the revolt led by Simeon bar Koseva, or Bar Kokhba, took place and failed (the war lasted from 132 to 135) as the context for this ability and need to understand the messianic complex. The messianic complex certainly does not have its beginnings in the Rabbinic period; messianic yearnings are deeply rooted in the Old Testament, and not merely in the book of Daniel. But in the atmosphere and messianically charged excitement around Bar Kokhba[32] Scripture itself would certainly be recognized in its contemporary import and in the vital search for the refreshing of revelation.

The Song of Moses is eminently available for this re-cognition because the Song itself gives expression to a becoming-in-history. The Song arises in a living-out of the old redemptive-history theology into a crisis that is antithetical to redemption and that thus collapses into a dark sense of having-sinned and of inevitable destruction and exile. Around the events of doom a new consciousness begins to unfold, as I have explained, a messianic consciousness. This is part of a historical process in which different layers of Scripture come into being, interdependently and as a living-out in history: History was, in the perception of Israel, a living-out of revelation, and revelation was an interpretation of history, both constantly unfolding. This is what makes the theological complexes of the Bible so alive, and it is why the messianism that grows out of the Old Testament is so virile. This process is the process of canoni-

[31] *Sanhedrin* 90b.

[32] See, for example, *Yerushalmi Ta'aniot* 4:8 (68d) for R. Akiva's attitude towards Bar Kokhba.

zation: The Jews could perceive their Bible as holy because its becoming was the becoming of the Jews themselves. The tannaitic reading of the Song of Moses, which I have discussed, thus gives expression to the process of canonization itself, it is actually a renewed moment of scriptural becoming and canonization. It was the crisis of the tannaitic period (including the destruction of the Temple in the year 70, the Hadrianic persecutions, and the Bar Kokhba struggle) that would require re-cognition of Scripture as holy in general and enable such re-cognition of the Song of Moses in particular – an unfolding similar, in some important respects,to that in which the Song had taken part long before. Thus memory, however fragmentary in its conscious manifestation, renewed and new experience, and urgent interpretation combined to constitute a veritable regeneration of tradition and Scripture in a new becoming. This does not mean that all the tannaim read the Song of Moses in the way discussed here[33]; but this reading remains a primary reading because it is a remembering of Scripture within the very process in which Scripture and People become.

Literatur

Agus, A. R. E. (1988), *The Binding of Isaac and Messiah* Suny press.

Agus, A. R. E. (1989), „‚Secondary' and ‚Primary' Readings of Scripture", in: M. Hirshman/Ts. Groner (eds.), *Rabbinic Thought,* Haifa (Hebrew).

Bacher, W. (1899), *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I: Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten,* Leipzig (Nachdruck Hildesheim 1965).

Cohen, A. (1928), *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* Wiesbaden (Nachdruck Darmstadt 1988).

Flusser, D. (1979), *Jewish Sources in Early Christianity,* Tel-Aviv (Hebrew).

Fohrer, G. (1970), *Introduction to the Old Testament,* S.P.C.K. Press.

Hyman, A. (1964), *Toldoth Tannaim ve'Amoraim,* London 1910–1911, Jerusalem (Hebrew).

Komiosh, Y. (1973), *The Bible in the Light of the Amoraic Translations,* Ramat Gan (Hebrew).

Rad, G. von (1975), *Old Testament Theology,* SCM Press.

Vermes, G. (1973), *Scripture and Tradition in Judaism,* Leiden.

[33] The reading of the Song in a messianic vein was widespread, see „‚Secondary' and ‚Primary' Readings of Scripture", op. cit. pp. 27–28.

[illegible] The Jews could perceive their fate not only because of becoming [illegible] the scattering of the Jews (Ibn Ezra). The talmudic readings of the Song of Moses, which I have discussed, thus gives expression to the process of canoniz[illegible] [illegible] actually a concept [illegible] of temporal becoming [illegible] [illegible] from the [illegible] of the rabbinic period (including the destruction of the Temple in the year 70). The Mishnaic period [illegible] and the Tannaitic [illegible], that would require recognition of Scripture as holy in general and [illegible] re-[illegible] of the Song of Moses in particular – an ontologi[illegible] [illegible] in some important respects to that in which the Song had taken [illegible] [illegible]. This identity, however fragmentary in their historic manifest[illegible], tempered and new experience, and [illegible] of interpretation combined to constitute a veritable regeneration of tradition and Scripture in a new becoming. This does not mean that all the rabbinic read the Song of Moses in the way discussed here. [illegible] the reading remains a primary reading because it is a transformation of Scripture within the very process in which Scripture and people became.

Literature

[illegible] The Rhetoric of [illegible] and Midrash [illegible]
[illegible] Secondary and Primary Readings of Scripture [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

Peter Schäfer

Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum

Das Thema unseres Symposiums, Text und Kommentar, stellt zwei Begriffe zueinander in Beziehung, die im Judentum (jedenfalls im frühen Judentum) nicht selbstverständlich sind. Die hebräische Sprache kennt ursprünglich weder einen adäquaten Terminus für das Wort „Text" noch für das Wort „Kommentar". Es wird die Aufgabe meines Beitrags sein zu erklären, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne im frühen und rabbinischen Judentum von „Text" und „Kommentar" gesprochen werden kann und welches die diesem Judentum spezifische Relation zwischen beidem ist.

1. Schrift

Der Text des Judentums schlechthin, vielleicht der einzige Text überhaupt (darauf komme ich noch zurück), ist die hebräische *Bibel*. Das entscheidende Charakteristikum dieses Textes ist, daß er *geschrieben* ist. So heißt denn auch einer der wichtigsten Termini für diesen Text der Bibel *katuv* bzw. *ha-katuv* – „das Geschriebene", was sowohl die einzelne Bibelstelle bedeuten kann (etwa in der häufigen Wendung *katuv eḥad omer ... we-katuv eḥad omer* – „eine Bibelstelle [wörtlich: ein Geschriebenes] sagt ... aber eine andere Bibelstelle sagt") als auch die Bibel, also die „Heilige Schrift" als ganze (hier immer mit dem Artikel verbunden, also gewissermaßen personifiziert).[1] Das aramäische Lehnwort *ketav* meint schon in den späteren biblischen Büchern sowohl die Schrift (das heißt die Form der Buchstaben) als auch die Abschrift[2] als auch das Buch.[3] Der Plural von *ketav* bezeichnet mit *qodesh* verbunden die heiligen Schriften, also die biblischen Bücher: *kitve qodesh*. Die adäquate griechische Übersetzung, die etwa auch im Neuen Testament belegt ist, wäre *hiera grammata* bzw. *graphai hagiai*.[4]

Der Text der geschriebenen Bibel ist in allen Einzelheiten festgelegt und als solcher unveränderbar. Das gilt für alle Einzelheiten dieses Textes, die

---

[1] Vgl. W. Bacher (1899, Nachdruck Hildesheim 1965), S. 90 ff.

[2] Etwa eines Ediktes: Est 4,8.

[3] Etwa Dan 10,21: *ketav emet* („Buch der Wahrheit").

[4] II Tim 3,15; Röm 1,2.

Anzahl und Reihenfolge der graphischen Zeichen, die Plene- und Defektiv-Schreibung, ungewöhnliche Schreibweisen (etwa die Großschreibung bestimmter Buchstaben oder die Verwendung von Endbuchstaben im Wort), ja sogar für einige wenige Emendationen, also Anweisungen zur „richtigen" Lesung „falsch geschriebener" Worte (das sogenannte *ketiv* und *qere:* die „richtige Lesung" anstelle der „defekten Schreibung"). Für die Bewahrung und Weitergabe dieses Textes wurden schon früh feste Regeln aufgestellt, die dafür sorgen, daß der einmal „festgeschriebene" Bestand keinerlei Veränderungen mehr unterliegt: Das Wesen dieser einmaligen, einzigartigen „Schrift" ist ihre Unveränderbarkeit; die „Heilige Schrift" ist das statische Element im Textverständnis des Judentums.

2. Lesung

Die Schrift der hebräischen Bibel existiert zwar materialiter für sich – sie wird, wie gesagt, detailgetreu geschrieben und immer wieder in Buchrollen *(megillot)* abgeschrieben –, aber sie führt als solche kein selbständiges Leben, sondern bezieht ihre Legitimität daraus, daß sie vorgelesen wird; die Funktion der geschriebenen „Schrift" ist also die Verlesung in einem liturgischen Zusammenhang. Der hebräische Komplementärbegriff zum Geschriebensein der Schrift (also zu *katuv* bzw. *ketav*) ist das in diesem Sinne erstmals Neh 8,8 belegte *miqra,* von der Wurzel *qara* („lesen"), also der Gegenstand des Lesens, das Gelesene. So wie *katuv* den Text der Heiligen Schrift bezeichnet, insofern er geschrieben ist, bedeutet *miqra* diesen selben Text, insofern er gelesen wird.[5] Ebenso wie *katuv* bezeichnet auch *miqra* sowohl den einzelnen Bibelvers als auch die Gesamtheit der biblischen Bücher, die Heilige Schrift. Die Schrift wird geschrieben, damit sie (vorzugsweise im Synagogengottesdienst) gelesen werden kann. Insofern dieses Lesen *per definitionem* ein lautes Vorlesen ist, wird zwangsläufig eine Relation zwischen der geschriebenen und vorgelesenen Schrift und ihren Hörern hergestellt. In der lauten und öffentlichen Verlesung der Schrift wird bereits ansatzweise das dynamische Element greifbar, das die Stasis des geschriebenen Wortes aufbricht: Zum geschriebenen Wort der Schrift gehören Hörer, und zwischen diesem geschriebenen Wort der Schrift und ihren Hörern steht derjenige, der das Geschriebene den Hörern vermittelt, der Vorleser, der imstande ist zu lesen und das Gelesene seinen Hörern mitzuteilen. Allerdings ist auch das Vorlesen der Schrift an feste Regeln gebunden; das Geschriebene muß in größtmöglicher Genauigkeit mitgeteilt, darf keinesfalls vom Vorleser verändert werden.

[5] Bacher (1899/1965), S. 117.

3. Erklärung

Die Verlesung der Schrift impliziert bereits ansatzweise ein dynamisches Verständnis des in seinem Wesen statischen geschriebenen Textes, doch bleibt das Judentum dabei nicht stehen. Das Hören des vorgelesenen Bibeltextes ist niemals nur ein mechanisches Zuhören, sondern erfordert immer auch das Verstehen. Erstmals historisch greifbar wird dieser Zusammenhang von geschriebenem Text, öffentlicher Verlesung dieses Textes und der damit notwendigerweise verbundenen Erklärung, die das Verstehen des Gehörten ermöglicht, in einer Szene im biblischen Buch Nehemia, die von der Forschung als der erste Bericht eines öffentlichen Gottesdienstes verstanden wird. Hier wird ein weiterer Begriff für den Text der hebräischen Bibel verwendet (konkret wohl nur für den ersten Teil der in ihrer endgültigen Form dreigeteilten Bibel, die Fünf Bücher des Mose), nämlich der Terminus *tora*. Das hebräische Wort *tora* meint ursprünglich nichts anderes als „Weisung", „richtige Lehre", so etwa Prov 28,7: „Wer sich an die richtige Lehre *(tora)* hält, ist ein verständiger Sohn, wer mit Verschwendern umgeht, macht seinem Vater Schande"; der Gattungsbegriff *tora* ist also zunächst die Gesamtheit von Weisungen und Lehren.

In dem Bericht Neh 8,1–9 spielt die Tora eine zentrale Rolle. Entscheidend ist aber, daß es sich hier, an der historischen Wende vom biblischen zum nachbiblischen Judentum, nicht mehr um eine beliebige Sammlung von Lehren handelt, sondern um eine Sammlung, die in einem Buch *(sefer)* aufgeschrieben und damit festgelegt ist. Entsprechend wird Esra auch ausdrücklich so charakterisiert: „Dieser Esra kam also von Babel herauf. Er war ein Schreiber (*sofer* – „Schriftgelehrter"), kundig in der Tora des Mose, die der Herr, der Gott Israels, gegeben hatte".[6]

Bei Nehemia wird nun geschildert, wie sich das Volk auf einem großen Platz versammelt und den Schriftgelehrten Esra bittet, das Buch mit der Tora des Mose *(sefer torat Moshe)* zu holen. Esra bringt dieses Torabuch vor die Versammlung und liest öffentlich daraus vor: „Das ganze Volk lauschte auf das Buch der Tora" (V. 3). Dieses Vorlesen trägt eindeutig liturgischen Charakter, denn Esra, der höher als das versammelte Volk steht, öffnet das Buch vor aller Augen, wobei sich das ganze Volk erhebt. Esra beginnt die Verlesung offensichtlich mit einem Gebet, auf das das Volk mit „Amen, Amen" respondiert. Nach der Vorlesung durch Esra geben die Leviten dem Volk „Unterweisung in der Tora" *(mevinim et ha-'am la-tora),* und abschließend heißt es zusammenfassend: „Man las aus dem Buch, der Tora Gottes, indem sie erklärten und dem Verstande zurechtlegten (*meforash we-śom śekhel;* wörtlich: erklärt und dem Verstande zurechtgelegt), so daß sie (die Leute) das Gelesene *(miqra)* verstehen konnten" (V. 8).

---

[6] Esr 7,6.

Dieser letzte Vers faßt das dynamische Verhältnis von Text und seiner Überlieferung, *traditio* und *traditum*, prägnant zusammen.[7] Der geschriebene Text, die Verlesung dieses Textes und seine dem Verständnis dienende Erklärung gehören ganz eng zusammen, bilden gewissermaßen einen Spannungsbogen, dessen einzelne Teile nur in Relation zueinander existieren und nicht voneinander getrennt werden können. Die beiden Pole dieses Spannungsbogens sind der unveränderliche geschriebene Text auf der einen und die Erklärung auf der anderen Seite, der notwendigerweise das Element der Veränderbarkeit inhärent ist. Die Überlieferung des Textes geschieht nicht ohne seine Erklärung, die Erklärung nicht ohne die Überlieferung; der Text allein ist, zugespitzt formuliert, irrelevant, er ist nur das Substrat für die Erklärung – aber ebenso ist die Erklärung allein irrelevant, existiert nur in Relation zum Text (oder, wie Arnold Goldberg dies formuliert hat: die Schrift ist die „Kommunikatbasis", deren „Kommunikat" erst in der Interpretation erhoben wird).[8] Der geschriebene Text bleibt immer derselbe, und doch verändert er sich durch die rezipierende und adaptierende Überlieferung. Insofern ist die *traditio* immer ein aktiver Partner des *traditum;* das *traditum* lebt nur unter den sich ständig wandelnden Bedingungen und unterschiedlichen historischen Voraussetzungen der *traditio.*

Der Begriff, der in der zitierten Nehemia-Stelle für die Erklärung verwendet wird, ist *meforash,* von der Wurzel *parash* – „deutlich machen, bestimmt aussprechen, erklären". Häufiger ist ein anderer Terminus, der ebenfalls schon im Zusammenhang mit Esra verwendet wird und der dann für die rabbinische Bibelauslegung insgesamt bestimmend geworden ist: „Denn Esra war von ganzem Herzen darauf aus, die Tora des Herrn zu erforschen, zu tun und zu lehren in Israel Satzung und Recht".[9] Das hebräische Wort für „erforschen" *(lidrosh)* bedeutet gleichzeitig auch „auslegen" (nämlich durch Erforschung des Sinnes auslegen) und ist die Wurzel des Nomens „Midrash" („Auslegung"), das sowohl die Tätigkeit des Auslegens der Schrift als auch das Ergebnis dieser Tätigkeit, die einzelne Auslegung bzw. Sammlungen von Auslegungen, bezeichnet.[10] Der Midrash ist in ganz umfassendem Sinne sowohl das Prinzip der fortwährenden Explikation der Schrift als auch in einem engeren technischen Sinn, auf den ich noch zurückkommen werde, eine bestimmte Form der Auslegung des geschriebenen Bibeltextes.

---

[7] Dazu ausführlich M. Fishbane (1985), S. 6 ff.

[8] A. Goldberg (1987), S. 11 ff.

[9] Esr 7,10.

[10] Dazu Bacher (1899/1965), S. 25 ff., S. 103 ff.; H. L. Strack/G. Stemberger (1982), S. 222 f. (mit Literatur).

4. Schriftliche und mündliche Tora

Die theoretische Untermauerung des Konzeptes vom dynamischen Verhältnis eines unveränderlichen Textes und seiner wandelbaren Erklärung hat das rabbinische Judentum mit der Lehre von den zwei Weisen der Offenbarung, der schriftlichen und mündlichen Tora, geliefert.[11] Schriftliche und mündliche Tora zusammen sind „Tora des Mose vom Sinai", die *eine* Mose am Sinai offenbarte Tora. Damit ist die Auslegung der Bibel als mündliche Tora gewissermaßen in den Text der schriftlichen Tora hineingenommen, also Bestandteil der Tora, die Gott dem Mose offenbart hat und die im Kanon der vierundzwanzig Bücher der Bibel schriftlich niedergelegt wurde. Die Rabbinen haben diesen fast paradoxen Sachverhalt in der ihnen eigenen plastischen Weise in einer Erzählung geschildert, die im Babylonischen Talmud tradiert wird:

„Als Mose in den Himmel hinaufstieg, die Tora in Empfang zu nehmen (nach rabbinischer Auffassung wurde Mose vom Berg Sinai in den Himmel erhoben), traf er Gott an, wie dieser damit beschäftigt war, Kränze oder Krönchen für die Buchstaben der Tora zu flechten (dies bezieht sich auf die Haken und Verzierungen, die sich auf manchen Buchstaben der sorgfältig geschriebenen Torarollen finden). Er fragt Gott, was das zu bedeuten habe, und erhält als Antwort: Da ist ein Mann, der nach vielen Generationen sein wird, Aqiva ben Josef ist sein Name: Der wird dereinst über jedes Häkchen (oder Krönchen) Haufen über Haufen von Lehren vortragen. Da sprach (Mose) zu (Gott): Herr der Welt, zeige ihn mir! (Gott) erwiderte: Wende dich um. Da wandte (Mose) sich um und setzte sich hinter die achte Reihe (der Schüler Aqivas: Mose befindet sich also plötzlich im Lehrhaus des viel später lebenden R. Aqiva). Er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als (Aqiva) zu einem (bestimmten) Problem Stellung nahm, fragten ihn seine Schüler: Meister, woher (weißt) du dies? Und (Aqiva) antwortete ihnen: Dies ist eine Lehre des Mose vom Sinai! Da wurde (Mose) beruhigt."[12]

Das, was Aqiva, der berühmte Rabbi des 2. Jahrhunderts n. Chr., vorträgt, ist die Auslegung der Bibel in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Diese Auslegung hat ein solches Eigengewicht erhalten, daß ihr Zusammenhang mit der schriftlichen Tora vom ersten Empfänger dieser schriftlichen Tora, von Mose, nicht mehr ohne weiteres verstanden werden kann, und doch ist sie, als mündliche Tora, untrennbar mit der schriftlichen Tora verbunden, dieselbe Tora, die Mose am Sinai entgegengenommen hat.

Das Konzept von der doppelten Form der Offenbarung als schriftlicher und mündlicher Tora ist erst vom rabbinischen Judentum in letzter Konsequenz entfaltet worden. Zwar beginnt die Auslegung der Bibel bereits in der Bibel

[11] Zur Lehre von den zwei Torot im rabbinischen Judentum vgl. Strack/Stemberger (1982), S. 41 ff. (mit Literatur).

[12] Babylonischer Talmud, *Menaḥot* 29b.

selbst – es gibt zahlreiche Beispiele für die Aufnahme und Neudeutung von Motiven oder ganzen Erzählungen innerhalb der Bibel –, und auch die frühe jüdische Literatur ist häufig deutende Nach-Erzählung der Bibel; aber die volle, quasi dogmatische Lehre von der mündlichen Tora in dem eben beschriebenen Sinne ist erst das Werk der Rabbinen, der Lehrer der ersten nachchristlichen Jahrhunderte.

5. Die Autorität der Rabbinen

Es verbirgt sich hinter diesem Konzept ein Anspruch, der noch genauer präzisiert werden muß. Denn was bedeutet eigentlich die Aussage, daß die Auslegung der Bibel, die mündliche Tora also, gleichberechtigt neben der schriftlichen Tora stehe, untrennbarer Teil der *einen* Tora des Mose vom Sinai sei? Sie bedeutet doch letztlich nichts anderes, als daß der mündlichen Tora dieselbe Dignität zuerkannt wird wie der schriftlichen Tora, daß – anders gesprochen – die Auslegung der Rabbinen in demselben Sinne Offenbarung ist wie die schriftliche Tora, die Mose am Sinai übergeben wurde. Genau dies meint auch die bekannte Traditionskette aus dem rabbinischen Traktat *Pirqe Avot* („Sprüche der Väter"):

> Mose empfing (die) Tora vom Sinai und überlieferte sie dem Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge ...[13]

Von Mose, Josua, den siebzig Ältesten, den Propheten, den Männern der Großen Synagoge geht die lückenlose Sukzession weiter über Simon den Gerechten, Antigonos von Socho und die sogenannten fünf Gelehrtenpaare zu Hillel und Shammai, von dort über Gamliel I. und seinen Sohn Shimon b. Gamliel I., bis sie in R. Yehuda ha-Naśi, dem Redaktor der Mishna (um 200 n. Chr.), als dem Höhepunkt des rabbinischen Judentums kulminiert. Die „Sprüche der Väter" liefern also den Legitimationsbeweis für die Rabbinen und ihre Lehre von der mündlichen Überlieferung: Die Rabbinen sind die wahren und legitimen Nachfolger Moses und der Propheten. Die von ihnen vermittelte, das heißt verbindlich ausgelegte Tora ist die Tora des Mose.

Wir können also in einem weiteren Schritt festhalten: Text und Auslegung gehören untrennbar zusammen, aber diese Auslegung ist keineswegs beliebig, sondern ausschließlich der Gruppe vorbehalten, die das Recht der verbindlichen, autorisierten Interpretation der Tora für sich beansprucht, der Gruppe der Rabbinen.

Nur am Rande sei bemerkt, daß das Konzept oder besser Dogma von der Mündlichkeit der Auslegung im Unterschied zur Schriftlichkeit des Bibeltextes

[13] *Shisha Sidre Mishna*, ed. Ch. Albeck, Jerusalem 1952-1958, *Seder Neziqin*, S. 353 (*Avot* 1,1).

keineswegs bedeutet, daß diese rabbinische Auslegungstradition als ganze immer und ausschließlich mündlich tradiert wurde. Die Mündlichkeit war sicher bindend für den Vortrag im Gottesdienst; dies gilt ohne Zweifel für den Targum (die aramäische Bibelübersetzung), aber auch für den Midrash in seiner Form als homiletischer oder Predigtmidrasch. Ob es daneben, also gleichzeitig mit der lebendigen Institution des Targum- und Midrash-Vortrags, auch schriftliche Targumim und Midrashim gegeben hat, wissen wir nicht (immerhin ist ein schriftlicher Targum, nämlich zu Hiob, aus Qumran bezeugt, doch ist ganz unklar, wie sich dieser Targum zu den rabbinischen Targumim mit ihrem „Sitz im Leben" in der synagogalen Liturgie verhält). Ein anderer Fall ist die Mishna, die nicht in den Synagogen-Gottesdienst, sondern in die Diskussion des Lehrhauses gehört. Hier ist die *communis opinio,* daß sie lange Zeit mündlich tradiert und auch mündlich redigiert und sogar ediert wurde[14], doch ist auch dies (vor allem was die Redaktion und Edition betrifft) nicht viel mehr als eine schöne Hypothese. Sicher ist nur, daß dieses ganze Traditionskorpus der Auslegung trotz des „Dogmas" von der mündlichen Tora irgendwann aufgeschrieben wurde (sonst hätten wir es heute nicht mehr); wann dies genau geschah und ob sich der Prozeß der Verschriftlichung der Auslegung in Auseinandersetzung mit dem „Dogma" von der mündlichen Tora vollzog, wissen wir nicht.

6. Targum

Im folgenden möchte ich nun einige Beispiele vorstellen, wie das rabbinische Judentum konkret Auslegung und Text, schriftliche und mündliche Tora, aufeinander bezieht. Ich beginne mit dem *Targum,* der aramäischen Bibelübersetzung. Wie ich schon sagte, wurde der Targum ursprünglich im Synagogengottesdienst vorgetragen, und zwar im Anschluß an die Verlesung der schriftlichen Tora. Ob die Sprache des Targums immer Aramäisch gewesen ist oder ob es ursprünglich auch andere (das heißt vor allem griechische) Targumim gegeben hat, ist in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung (es scheint so, als habe es ursprünglich durchaus auch griechische Targumim gegeben und als sei der Targum erst dann auf die aramäische Bibelübersetzung eingegrenzt worden, als sich mit der Septuaginta ein schriftliches griechisches „Targum" etabliert hatte, das zudem noch von der christlichen Kirche okkupiert wurde).

Als Beispiel nehme ich gleich den ersten Vers der Hebräischen Bibel, Genesis 1,1: *Bereshit bara elohim et ha-shamayyim we-et ha-areṣ* („Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde"). Dieser Vers bereitet zahlreiche exegetische Probleme, die eine weitverzweigte Auslegungsgeschichte hervorgerufen ha-

[14] S. Lieberman (1962), S. 83–99 („The Publication of the Mishnah").

ben. Ich beziehe mich nur auf eines, das bereits mit dem ersten Wort dieses Satzes verknüpft ist: *bereshit*. Die meisten Targumim verstehen dieses *bereshit* zeitlich und übersetzen entsprechend: *be-qadmin bera YWY yat shemayya we-yat ar'a*, also „am Anfang, in den uralten Zeiten" (so Targum Onqelos) oder auch (so Targum Pseudo-Jonathan): *min awala* – „am Anfang, in der Frühzeit". Dies entspricht einem zeitlichen Verständnis des *bereshit,* wie es auch in der griechischen Übersetzung der Septuaginta zum Ausdruck kommt: *en archē epoiēsen ho theos ton ouranon kai tēn gēn* (Aquila übersetzt noch wörtlicher: *en kephalaiō*). Allerdings ist dies keineswegs die einzig mögliche Übersetzung des Verses. Der sogenannte Fragmententargum übersetzt nämlich: *be-ḥokhmah bera YY yat shemayya we-yat ar'a*, und dieses *be-ḥokhmah* kann sowohl bedeuten „in Weisheit" als auch instrumental „mittels der Weisheit schuf Gott den Himmel und die Erde"; ein weiterer palästinischer Targum, der sogenannte Codex Neofiti, kontaminiert übrigens beide Möglichkeiten und übersetzt *mileqadmim be-ḥokhmah,* also „am Anfang in Weisheit bzw. mittels der Weisheit schuf Gott den Himmel und die Erde" (auf die speziellen Probleme dieses Verses im Codex Neofiti kann ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen).

Was veranlaßt die Übersetzer des ersten Verses der Hebräischen Bibel das Wort *reshit* ausgerechnet mit „Weisheit" wiederzugeben? Etymologisch hat *reshit* mit *ḥokhmah* absolut nichts zu tun, das heißt, es führt keine sprachliche Brücke von *reshit* zu *ḥokhmah.*

Die Übersetzung ist vielmehr das Ergebnis einer exegetischen Prozedur, die sich wie folgt rekonstruieren läßt. Im biblischen Buch *Mishle* (Proverbia) sagt die personifizierte Weisheit von sich: „Der Herr hat mich geschaffen als Anfang *(reshit)* seines Weges".[15] Das spätere und nicht zum jüdischen Kanon gerechnete Buch Jesus Sirach (2. Jahrhundert v. Chr.) führt den Gedanken der Weisheit weiter aus und läßt (im Kapitel 24) die Weisheit selbst ausführlich ihr Lob singen:

> Die Weisheit lobt sich selbst, sie rühmt sich bei ihrem Volk.
> Sie öffnet ihren Mund in der Versammlung Gottes und rühmt sich vor seinen Scharen:
> Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor, und wie Nebel umhüllte ich die Erde.
> Ich wohnte in den Höhen, auf einer Wolkensäule stand mein Thron.
> Den Kreis des Himmels umschritt ich allein, in der Tiefe des Abgrunds ging ich umher ...
> Vor der Zeit, am Anfang, hat er mich erschaffen *(pro tou aiōnos ap' archēs ektisen me),* und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. ...

Am Schluß dieses Selbstlobes der Weisheit heißt es dann (V. 23ff.):

> Dies alles ist das Bundesbuch des höchsten Gottes, das Gesetz, das Mose uns

[15] Prov 8,22.

vorschrieb als Erbe für die Gemeinde Jakobs *(tauta panta biblos diathēkēs theou hypsistou, nomon hon eneteilato ēmin Mōysēs).*
Es ist voll von Weisheit, wie der Pishonfluß (voll Wasser ist), wie der Tigris in den Tagen der ersten Ähren;
es strömt über von Einsicht, ähnlich der Flut des Euphrat, ähnlich dem Jordan in den Tagen der Ernte;
es fließt von Belehrung über, ähnlich dem Nil, ähnlich dem Gihon in den Tagen der Weinlese.
Wer als erster es erforschte, kam nicht ans Ende, ebensowenig ergründet es der letzte.

Hier bei Jesus Sirach ist also die göttliche Weisheit mit dem „Bundesbuch", dem „Gesetz des Mose" gleichgesetzt; die Weisheit ist ein Buch, die schriftliche Tora, die es zu „erforschen" und „ergründen" gilt. Ohne Zweifel steht diese spätestens von Jesus Sirach vollzogene Gleichsetzung der Weisheit mit der schriftlichen Tora hinter der Übersetzung des ersten Wortes der Bibel: „Mittels der Weisheit = Tora schuf Gott den Himmel und die Erde". Gott benutzte also bei der Erschaffung der Welt das Buch der Tora als Schöpfungsinstrument, mit dessen Hilfe er Himmel und Erde erschuf. Hinter der Übersetzung des Fragmententargums und des Codex Neofiti verbirgt sich also ein überaus weitreichender Grundgedanke des frühen und des rabbinischen Judentums, der die weitere Entwicklung des Judentums maßgebend geprägt hat: Die geschriebene Tora ist gewissermaßen der Bauplan der Schöpfung, enthält die ganze Schöpfung in sich. Wer die Tora kennt und richtig deutet, versteht auch die Welt. Wenn die Rabbinen kraft ihrer Autorität die Tora auslegen, beschäftigen sie sich nicht mit irgendwelchen obskuren Geboten und Verboten, sondern mit dem, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält (so wie der Priester im Vollzug des Kultes die Harmonie zwischen Himmel und Erde garantierte, sorgt nun der Rabbi mit seiner Auslegung der Tora für den Bestand der Welt).

Die Auslegung der Tora im Targum geschieht auf die denkbar einfachste und gleichzeitig eleganteste Weise, im Text selbst. Der hebräische Text wird teils wörtlich, teils deutend übersetzt, wobei die Deutung entweder in dem entsprechenden aramäischen Wort zu finden ist oder in paraphrasierenden Erweiterungen, die kunstvoll in das Gerüst des hebräischen Grundtextes eingefügt sind. In der Übersetzung des aramäischen Targums fallen also Text und Deutung ineinander (man kann den Targum auch ohne die Hebräische Bibel lesen, denn er enthält alles, was die Hebräische Bibel enthält), und doch existiert der Targum, zumindest im vorliterarischen Stadium, nicht für sich selbst, sondern nur in Relation zum geschriebenen Text der Hebräischen Bibel: Er wird nämlich, wie ich schon sagte, ursprünglich im Synagogengottesdienst nach der Verlesung der schriftlichen Tora mündlich vorgetragen. Er ist also in diesem ursprünglichen Sinne eine doppelte Deutung der Bibel, insofern er nämlich einmal neben der schriftlichen Tora steht und zum anderen diese als ganze, in untrennbarer Einheit mit der Deutung, in sich enthält. In seiner

literarisierten Form hat er sich von der schriftlichen Tora gelöst und ist selbst „neue" Tora, doch wissen wir darüber überhaupt nichts. Welche Funktion der schriftliche Targum eingenommen hat, ob er wirklich ein neuer, vom Bibeltext unabhängiger „Text" geworden ist, der ein eigenes Leben im religiösen Vollzug geführt hat, bleibt im dunkeln.

7. Midrash

Eine weitere Form der rabbinischen Schriftauslegung ist die des *Midrash*. Auch hier besteht, wie beim Targum, immer eine enge Beziehung zum schriftlichen Text der Bibel, doch wird dieser Text, anders als beim Targum, nicht durch eine Übersetzung interpretiert, sondern nach bestimmten sprachlichen und formalen Kriterien auslegend reflektiert. Dabei ist die Bezugnahme zum Text der Bibel immer gewährleistet, aber dieser Text ist nicht das Gegenüber einer davon getrennten Kommentierung, sondern Text und Auslegung stehen gewissermaßen in einem Zwiegespräch miteinander, in einem diskursiven Prozeß (so mit Goldberg).[16] Durch die Auslegung des Textes entsteht etwas Neues, in dem sich zwar nicht die graphische Gestalt des Textes verändert (sie bleibt, wie gesagt, immer unveränderlich), wohl aber seine „Aussage".

Man unterscheidet grundsätzlich zwei Arten von Midrashim[17], nämlich die sogenannten „Auslegungsmidrashim" und die sogenannten „Homilienmidrashim".[18] Erstere folgen auslegend den Versen des jeweiligen biblischen Buches; letztere sind kunstvolle Kompositionen verschiedener (oft vorgegebener) Auslegungen zu einem neuen Ganzen.

7.1. Ich beginne mit einem Auslegungsmidrash, einer Auslegung zum Bibelvers Exodus 12,1, die den *Mekhilta de-R. Yishmael* genannten Midrash zum biblischen Buch Exodus eröffnet:

Der Herr sprach zu Mose und Aaron im Lande Ägypten also (Ex 12,1).

A.

Da höre ich, daß die Anrede (Gottes) an Mose und Aaron erging. Wenn die Schrift aber sagt: *Und es geschah am Tage, da Gott zu Mose im Lande Ägypten redete* (Ex 6,28), (so ergibt sich daraus, daß) die Anrede (Gottes) an Mose erging und nicht an Aaron.

---

[16] Vgl. etwa A. Goldberg (1988), S. 23–51; ders. (1990), S. 5–21.

[17] „Midrashim" sind sowohl die kleineren literarischen Einheiten (Mikroformen) dieser Auslegungen als auch die „Werke", in denen solche Auslegungen kompendienartig gesammelt wurden (Makroformen); das Ordnungsprinzip sind dabei jeweils die biblischen Bücher.

[18] Einzelheiten dazu bei Strack/Stemberger (1982), S. 227 f.

B.

Wenn dies so ist, was meint die Schrift dann, wenn sie sagt: *Zu Mose und Aaron?* Vielmehr, sie lehrt: So wie Mose in die Anreden (Gottes) eingeschlossen war, so war auch Aaron in die Anreden (Gottes) eingeschlossen.[19]

C.

Und warum hat er (dann) mit ihm (Aaron) nicht geredet? Wegen der Ehre des Mose.

D.

Daraus ergibt sich, daß du Aaron von allen Anreden (Gottes) in der Tora ausschließen mußt, außer an drei Stellen, weil es (dort) unmöglich ist.[20]

Dieser Text ist ein klassischer Auslegungsmidrash mit einer exegetischen Terminologie, die wir aus vielen anderen Auslegungen kennen. Der ausgelegte Bibelvers, es ist der Beginn der Perikope vom Auszug aus Ägypten, könnte kaum „harmloser" und eindeutiger sein. Er bildet die Einleitung zur folgenden wörtlichen Rede Gottes: „Dieser Monat soll die Reihe eurer Monate eröffnen, er soll euch als der erste unter den Monaten des Jahres gelten" usw. Für den Verfasser der Auslegung ist er aber weder eindeutig noch selbstverständlich. Er beginnt in A. mit der Deutung, die ganz offensichtlich an der Oberfläche des Textes liegt: Die Offenbarungsrede Gottes in Ägypten erging an Mose und Aaron. Wer die Formelsprache des Midrash kennt, weiß hier schon, daß diese so offensichtliche und selbstverständliche Deutung genau die ist, die der Verfasser *nicht* akzeptiert, denn die Formel „da höre ich" *(shomea' ani)* leitet eine anschließend zu widerlegende Auslegung ein.[21] Diese Widerlegung geschieht auf die im Midrash einzig mögliche Weise, nämlich mit einem Bibelvers: Ex 6,28 sagt ausdrücklich, daß Gott mit Mose im Lande Ägypten geredet hat und nicht mit Aaron. Aus dem Kontext dieser Stelle ergibt sich sogar, daß es auch hier um Mose und Aaron geht, die nämlich beide das Volk Israel aus Ägypten herausführen sollen und die beide mit dem Pharao, dem König von Ägypten, reden (V. 27), daß aber die Rede Gottes sich allein an Mose richtete (V. 28 und 29).

Damit ist die Angelegenheit aber noch nicht erledigt, denn die Frage bleibt, warum im auszulegenden Vers Ex 12,1 ausdrücklich von der Rede Gottes an Mose *und* Aaron gesprochen wird. B. stellt diese Frage und scheint sie so zu beantworten (leider ist der hebräische Text hier nicht eindeutig), daß Aaron zwar als Rezipient in die Offenbarung einbegriffen war, aber eben nicht als

[19] Alternative: So wie Mose ein Gefäß für die Anreden (Gottes) war, so war auch Aaron ein Gefäß für die Anreden (Gottes).

[20] *Mechilta d'Rabbi Ismael* ..., ed. H. S. Horovitz/I. A. Rabin, Frankfurt a. M. 1931 (Nachdruck Jerusalem 1960), S. 1 f.

[21] Vgl. Bacher (1899/1965), S. 189.

direkter Empfänger der Offenbarung wie Mose, als direkter Gesprächspartner Gottes. Abschnitt C. gibt den Grund dafür an: Mose war Aaron bei der Vermittlung der Offenbarung überlegen; Gott konnte deswegen nur mit Mose reden und nicht mit Aaron. Der letzte Abschnitt (D.) schließlich zieht das exegetische Resümee: Überall in der Bibel, wo vom Sprechen Gottes an Mose und Aaron die Rede ist, muß Aaron ausgeschlossen werden; nur an drei Stellen ist dies aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich.[22]

Wir haben hier eine exegetische Operation, in der ganz eindeutig und offensichtlich gegen den Wortsinn des Textes Aaron aus eben diesem Text entfernt wird. Gott sprach im Lande Ägypten nicht zu Mose und Aaron, sondern nur zu Mose. Der Grund wird nicht explizit ausgesprochen, ist aber zu erschließen: Die Anrede Gottes im Lande Ägypten ist Offenbarungsrede, und diese Offenbarungsrede kann nach rabbinischem (und allgemein jüdischem) Verständnis nur an Mose ergangen sein. Nur Mose war der direkte Gesprächspartner Gottes und als solcher der bevollmächtigte Mittler zwischen Gott und Israel. Deswegen muß Aaron aus all den Stellen entfernt werden, an denen er scheinbar der Gesprächspartner Gottes war; Aufgabe der Exegese ist es zu zeigen, daß die Anrede Gottes sich in Wirklichkeit an Mose allein richtete (es gibt sogar vier Bibelstellen – Lev 10,8; Num 18,1; 18,8; 18,20 –, an denen die Bibel nur Aaron als Gesprächspartner Gottes erwähnt und der Midrash auch hier die Rede Gottes auf Mose deutet). Die auf den zitierten Text folgende Auslegung (mit *davar aḥer* – „eine andere Auslegung") verstärkt noch die Brisanz oder fast das Paradox dieser auf Mose bezogenen Deutung, indem sie nämlich die prinzipielle Gleichsetzung von Mose und Aaron hervorhebt. Aaron war wie Mose „Richter für den Pharao", wie Mose sagte er, was er zu sagen hatte, ohne sich zu fürchten. Anschließend wird sogar betont, daß man aus der Reihenfolge der beiden im Bibelvers Ex 12,1 („Gott sprach zu Mose und Aaron im Lande Ägypten") keineswegs auf eine Rangfolge schließen könne; wie auch in anderen Fällen (etwa der Erschaffung von Himmel und Erde[23] oder der Ehrung von Vater und Mutter[24] bedeute die Nennung des Mose vor Aaron nicht, daß Mose Aaron übergeordnet sei. Diese zweite Auslegung, die ohne Zweifel ursprünglich eine selbständige literarische Einheit gewesen ist und die vom Redakteur kunstvoll zur ersten Auslegung hinzugefügt wurde, erhöht in der redaktionellen Gesamtkomposition den Effekt der ersten Auslegung: Mose und Aaron waren zwar in allem gleich, nur nicht in dem einen und entscheidend wichtigen Punkt des Offenbarungsgeschehens; hier war die Stellung des Mose einzigartig, auch in seinem Verhältnis zu seinem „Bruder" Aaron.

Dieses Ergebnis wird, wie gesagt, mit exegetischen Mitteln gewonnen und durch die redaktionelle Zusammenstellung der Auslegungen kunstvoll gestei-

---

[22] Gemeint sind wahrscheinlich die Verse Num 12,4 und 6; Ex 4,27.

[23] Gen 1,1 – Gen 2,4.

[24] Ex 20,12 – Lev 19,3.

gert. Ohne daß der geschriebene Text der Hebräischen Bibel angetastet wird, ergibt sich eine neue aktualisierte Deutung, die ein theologisches Grundanliegen des rabbinischen Judentums zum Ausdruck bringt. Den Rabbinen wäre es nie in den Sinn gekommen, den geschriebenen Text zu ändern, aber in seiner Auslegung nahmen sie sich genau die Freiheiten, die sie für notwendig erachteten, um die ihnen wichtig erscheinende Aussage ans Licht zu bringen. Dabei verfuhren sie keineswegs willkürlich, sondern immer mit nachvollziehbaren (und an bestimmte Vorgaben gebundenen) exegetischen Operationen, die aber selten zu so radikalen Ergebnissen führen wie im vorliegenden Fall. Entscheidend ist, daß sie sich als Partner eines lebendigen Offenbarungsgeschehens betrachteten, die in einem ständigen Dialog mit dem Text der Bibel stehen und durch ihre exegetische Arbeit seinen vielfältigen und oft überraschenden Sinn enthüllen.

7.2. Als Beispiel für einen homiletischen Midrash nehme ich einen Text, dessen Thema wir schon beim Targum kennengelernt haben, nämlich die Auslegung zu Gen 1,1 im Midrash zu Genesis:

Am Anfang (bereshit) schuf Gott usw. (Gen 1,1).

A.

R. Oshayya eröffnete (die Auslegung mit bzw. legte den Vers Gen 1,1 mit Hilfe des folgenden Bibelverses aus):

Ich war bei ihm als amon (meist mit „Werkmeister" übersetzt), *ich war seine Freude [Tag für Tag]* (Prov 8,30).

Amon (bedeutet) Erzieher,
amon (bedeutet) bedeckt,
amon (bedeutet) gezüchtigt;
manche sagen: *amon* (bedeutet) groß.
Amon: Erzieher, wie es heißt: *Wie ein Pfleger (omen) den Säugling trägt* (Num 11,12);
amon: bedeckt, wie es heißt: *Die mit Purpur bedeckt waren (emunim) [wälzen sich jetzt im Unrat]* (Thr 4,5);
amon: gezüchtigt, wie es heißt: *Er war der Vormund (omen) der Hadassa* (Est 2,7);
amon: groß, wie es heißt: *Bist du denn besser als No-Ammon* (Nah 3,8), und dies übersetzt man (ins Aramäische): Bist du denn besser als das große Alexandria, das zwischen den Strömen liegt?

B.

[Eine andere Erklärung:] *Amon* (bedeutet) Handwerker/Künstler *(uman)*. Die Tora sagt: Ich war das Werkzeug der Kunstfertigkeit des Heiligen, er sei gepriesen. Es ist die Weise der Welt, daß ein König aus Fleisch und Blut, wenn er einen Palast baut, diesen nicht nach seiner eigenen Kenntnis baut, sondern nach der Kenntnis eines Handwerkers *(uman)*, und der Handwerker baut ihn nicht nach seiner eigenen Kenntnis, sondern er hat Lederrollen und Notizbücher, um zu wissen, wie er die Fenster und Luken machen soll. So blickte auch der Heilige, er

sei gepriesen, in die Tora und schuf die Welt. Die Tora sagt: *Bereshit schuf Gott* (Gen 1,1), und *reshit* bedeutet nichts anderes als Tora, wie es heißt: *Der Herr erwarb mich als reshit seiner Wege* usw. (Prov 8,22).[25]

Diese Homilie hat die Form einer sogenannten *petiḥa* (nach dem Schlüsselwort *pataḥ,* das die beiden Bibelverse Gen 1,1 und Prov 8,30 miteinander verknüpft). Diese beiden Bibelverse, die auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun haben, werden durch die Kunst des Auslegers derart zueinander in Beziehung gesetzt, daß der zweite Vers den ersten in einem überraschenden Licht erscheinen läßt.[26] Im ersten Teil des Midrash (A.) bietet der Verfasser verschiedene Möglichkeiten der Interpretation des schwierigen Wortes *amon* in Prov 8,30 an, die allesamt für seine entscheidende Auslegung nicht von Bedeutung sind (er will möglicherweise nur die Spannung erhöhen); die eigentliche Erklärung folgt erst im zweiten Teil (B.): *amon* bedeutet „Handwerker bzw. Künstler" *(uman).* Das folgende Gleichnis zeigt dann, daß die Tora der Handwerker (oder vielleicht besser: der Werkmeister) und zugleich das Werkzeug Gottes gewesen ist (die Bildhälfte des Gleichnisses unterscheidet zwischen dem Handwerker und den Lederrollen/Notizbüchern als seinem Werkzeug, die Sachhälfte spricht nur von der Tora als dem Werkzeug), das Gott bei der Erschaffung der Welt benutzte. Deswegen ist das Wort *reshit* in Gen 1,1, das normalerweise als „Anfang" verstanden wird, auf die Tora zu beziehen – der Beweis wird ausdrücklich mit dem Vers Prov 8,22 geführt, wobei die Gleichsetzung der dort sprechenden Weisheit mit der Tora vorausgesetzt ist; der Vers bedeutet demnach in Wirklichkeit: mittels des *reshit* = Tora schuf Gott (den Himmel und die Erde).

Hier haben wir also die exegetische Operation für das, was im Targum ohne diese Operation einfach als Übersetzung mitgeteilt wird: Die Tora ist das Schöpfungswerkzeug Gottes und somit der Bauplan der Welt. Der Leser oder Hörer weiß jetzt, am Ende dieser komplizierten Prozedur, wie er den ersten Vers zu verstehen hat, und dieses „neue" Verständnis wird ihm mit Hilfe eines anderen Bibelverses nahegebracht, der mit dem zu erklärenden Bibelvers literarisch nicht das geringste zu tun hat (beide Verse gehören auch zwei ganz unterschiedlichen Corpora der Bibel an, nämlich der „Tora" und den „Schriften"). Ähnlich wie in dem zitierten Beispiel für den Auslegungsmidrash, aber noch expliziter und kunstvoller, erklärt sich die Bibel durch sich selbst, gewinnt sie neue Einsichten durch ein kompliziertes exegetisches Regelwerk, das aber nicht in Distanz zum Text der Bibel steht, sondern gewissermaßen *im* Text *mit* diesem Text spielt, um immer neue Einsichten zu gewinnen.

Wir wissen, wie ich schon sagte, wenig über den Sitz im Leben und die Funktion der Midrashim. Die homiletischen Midrashim hatten ihren vor-

[25] *Midrash Bereshit Rabba* ..., ed. J. Theodor-Ch. Albeck, Berlin 1912–1936 (Nachdruck Jerusalem 1965), S. 1 f. (1,1).

[26] Zum exegetischen Verfahren der *petiḥa* vgl. Strack/Stemberger (1982), S. 230 ff. (mit Literatur).

literarischen Sitz im Leben wahrscheinlich im Synagogengottesdienst; in ihrer jetzigen literarischen Form sind sie kunstvolle Konstruktionen, die so, wie wir sie heute in den Midrashwerken finden, kaum jemals in der Synagoge vorgetragen wurden. Aber unabhängig von der Frage der Schriftlichkeit und Mündlichkeit scheint klar zu sein, daß sie keine Kommentare waren, jedenfalls nicht, wenn die Gattung Kommentar eine Distanz zwischen dem kommentierten Text und dem „Kommentar" voraussetzt. Im rabbinischen Judentum fallen Text und Auslegung in formaler und ideeller Hinsicht zusammen, sind formal untrennbar miteinander verwoben und ideell Teil eines fortdauernden Offenbarungsprozesses; in der Formulierung Goldbergs: „Homilien sind schriftauslegende Diskurse, aber keinesfalls ‚Kommentare' zur Offenbarungsschrift".[27]

Ähnliches gilt für die Auslegungsmidrashim, auch wenn hier die äußere Form der Anordnung entsprechend der Reihenfolge der Verse der jeweiligen biblischen Bücher den Gedanken an einen Kommentar nahelegen könnte. Daß aber etwa der Midrash zu Exodus, aus dem ich oben zitiert habe (die *Mekhilta*), keinen Kommentar zum biblischen Buch Exodus bieten wollte, zeigt sich schon daran, daß er erst mit Ex 12,1 beginnt. Auch der Auslegungsmidrash kommentiert nicht den zugrundegelegten Bibeltext als literarische Komposition in der Abfolge seiner Sätze (und somit in der zeitlichen und ideellen Distanz), sondern er steht in einem immer gegenwärtigen, überzeitlichen Dialog mit allen Teilen des auszulegenden Textes (nicht von ungefähr lautet eine der wichtigsten Regeln aus der sogenannten Schule R. Yishmaels: „Es gibt kein früher oder später in der Tora").[28] Goldberg hat erwogen, die Funktion der Auslegungsmidrashim in der „Thesaurierung der einzelnen Diskurse und Auslegungen" zu sehen.[29] Dies mag für ihre gegenwärtige Form in den jeweiligen Midrashwerken gelten, doch ist diese Form mit Sicherheit nicht ursprünglich, sondern Ergebnis eines langen Prozesses. Sie sagt nichts über den Sitz im Leben und die Funktion der einzelnen Auslegungen und Auslegungskompositionen, die ursprünglich keineswegs auf die Abfolge des Bibeltextes bezogen gewesen sein müssen, so wie sie uns heute in diesen Midrashwerken vorliegt.

8. Mishna

Am äußersten Rande des Spektrums möglicher Auslegungsformen der Bibel steht schließlich die *Mishna*, das gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. von

---

[27] Goldberg (1990), S. 16.

[28] *Siphre d'be Rab*, Fasciculus primus: *Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta*, ... ed. H. S. Horovitz, Leipzig 1917 (Nachdruck Jerusalem 1966), S. 61 (§ 64); dazu Bacher, (1899/1965), S. 167 f.

[29] Goldberg (1990), S. 18.

Rabbi Yehuda ha-Naśi redigierte Werk, das wie kaum ein anderes das Selbstverständnis des rabbinischen Judentums bestimmt hat. Anders als der Targum und als der Midrash artikuliert sich die Mishna unabhängig von der Schrift, gibt sich formal nicht als Exegese der Schrift zu erkennen (ein formaler Bezug zur Schrift wird allenfalls durch Schriftbeweise hergestellt, dies aber nur sehr selten). Sprachlich ist die Mishna also autonom, steht sie gewissermaßen neben der Schrift. Wie alle rabbinischen Texte sagt sie uns nicht, wer sie hergestellt hat, welchem Zweck sie dient und für wen sie gedacht ist. Sie beginnt unvermittelt mit dem Traktat *Berakhot* („Von wann an liest man das *Shema'* am Abend?") und hört ebenso unvermittelt mit dem Traktat *'Uqṣin* auf („Von wann an werden Honigbrote durch eine Flüssigkeit verunreinigt?"). Charakteristisch für diese Unsicherheit ist die bis heute diskutierte Frage, ob die Mishna ein Gesetzeskodex ist (also eine Sammlung der verbindlichen religionsgesetzlichen Vorschriften) oder ein Lehrbuch.[30]

Als Beispiel für die Mishna wähle ich einen Abschnitt aus dem Traktat *Zevaḥim,* der von den Schlachtopfern im Tempel handelt, deren Vorschriften in der Bibel im Buch Leviticus (Kap. 1 ff.) abgehandelt sind. Das 9. Kapitel dieses Traktates in der Mishna beginnt ohne jede Einleitung und ohne Zuschreibung an eine rabbinische Autorität (das heißt, in der Fachsprache, als anonyme Halakha) wie ein Paukenschlag mit dem deklaratorischen Satz:

> Der Altar heiligt das, was für ihn angemessen (oder: bestimmt) ist.[31]

Dieser Satz steht völlig für sich, er wird im folgenden auch nicht erklärt. Es folgt vielmehr eine Diskussion zwischen zwei Rabbinen (R. Yehoshua und Rabban Gamliel), ob diese Aussage sich auf den Altar im weiteren Sinne in seiner Eigenschaft als Altar bezieht oder ob konkret die Altarfeuer gemeint sind (der Altar heiligt [nur] das, was für die Altarfeuer angemessen ist). Dahinter steht also die Frage, ob alle Opfer, die auf den Altar kommen, durch den Altar geheiligt werden oder nur die Opfer, die im Altarfeuer verbrannt werden (außer den zu verbrennenden Opfern gelangen nämlich auch noch die sogenannten Gußopfer auf den Altar sowie das Opferblut, das auf ihm versprengt wird). Die Mishna diskutiert also zunächst ein aus dem Obersatz abgeleitetes Problem, ohne uns konkret darüber aufzuklären, was dieser Obersatz bedeutet, geschweige denn uns mitzuteilen, ob und wenn ja in welchem Zusammenhang dieser Grundsatz mit den Vorschriften der Bibel steht. Wir können nur vermuten, daß es sich um Opfer handelt, die zwar als solche für ihre Darbringung auf dem Altar angemessen sind (also nicht um irgend etwas, das auf den Altar gebracht wird, sondern das, was nach den Vorschriften der Bibel auf den Opferaltar gehört), die aber trotzdem irgendein „Defizit" aufweisen und deswegen eigentlich für die Darbringung nicht *tauglich* sind. In

[30] Dazu Strack/Stemberger (1982), S. 127 ff.

[31] *Shisha Sidre Mishna,* ed. Ch. Albeck, Jerusalem 1952-1958, *Seder Qodashim,* S. 37 (*Zevaḥim* 9,1).

diesem Falle, so scheint der Grundsatz der Mishna sagen zu wollen, heiligt der Altar die auf ihn gelegten Opferstücke, wirkt also gewissermaßen *ex opere operato*.

Daß diese Vermutung richtig ist, zeigt erst der nächste Abschnitt der Mishna, in dem einzelne Dinge aufgezählt werden, die trotz ihrer kultischen Untauglichkeit auf dem Altar liegenbleiben und geopfert werden dürfen, wenn sie versehentlich dorthin gelangt sind:

> Und dies sind die (Dinge), die, wenn sie (auf den Altar) hinaufgelangt (wörtlich: hinaufgegangen) sind, nicht heruntergenommen werden müssen (wörtlich: nicht hinabsteigen):
>
> Was über Nacht liegenbleibt;
> was unrein ist;
> was (außerhalb der für die Opferhandlung vorgesehenen Grenzen) hinausgelangt;
> was geschlachtet wurde (mit der Absicht, die entsprechenden Teile zu verbrennen bzw. das Fleisch zu essen) außerhalb der dafür vorgesehenen Zeit und außerhalb des dafür vorgesehenen Ortes;
> (ein Opfer), dessen Blut Untaugliche in Empfang genommen und versprengt haben.
>
> R. Yehuda sagt:
> Was während der Nacht geschlachtet wurde,
> dessen Blut ausgegossen wurde
> und dessen Blut außerhalb der Vorhänge des Tempels (das heißt außerhalb des Tempelbezirks) gelangte –
> muß, wenn es (auf den Altar) hinaufgelangt ist, wieder herabgenommen werden.
>
> R. Shim'on sagt:
> Es muß nicht herabgenommen werden.
>
> R. Shim'on sagte nämlich:
> Alles, was im Heiligtum untauglich wird – das Heiligtum nimmt es an (so daß es nicht vom Altar entfernt werden muß); wird es aber nicht im Heiligtum untauglich, so nimmt das Heiligtum es auch nicht an (und es muß vom Altar entfernt werden).[32]

Damit ist klargeworden, daß der zu Anfang aufgestellte Grundsatz der Mishna sich auf prinzipiell zwar angemessene, aber aus bestimmten Gründen untauglich gewordene Opfergaben bezieht. Das entscheidende Kriterium, so das Diktum R. Shim'ons am Schluß, ist die Frage, ob ein Opfer außerhalb des Heiligtums oder erst im Heiligtum untauglich geworden ist. Der Text der Mishna ist damit in sich verständlich, aber wir wissen immer noch nicht, was diese Bestimmungen der Mishna mit den Opfervorschriften der Bibel zu tun haben. Daß der Altar Opfergaben heiligt und damit zum Opfer tauglich macht, die eigentlich untauglich sind, steht nicht im normativen Text der geschriebenen Bibel. Allerdings sind wir in der glücklichen Lage, auch einen

---

[32] Ibid., S. 38 (*Zevaḥim* 9,2).

Auslegungsmidrash zu diesem Thema zu besitzen, der auf dem Wege einer exegetischen Operation zu genau demselben Ergebnis kommt wie die Mishna:

> R. Yose ha-Gelili sagt:
> Aus dem Bibelvers: *Alles, was den Altar berührt, wird heilig* (Ex 29,37) schließe ich:
> (Dies gilt) sowohl für Dinge, die für den Altar angemessen sind, als auch für Dinge, die nicht für den Altar angemessen sind.
> Wenn die Schrift aber sagt: *[Das ist es, was du auf den Altar tun sollst:] Lämmer* (Ex 29,38), (so schließe ich daraus):
> So, wie Lämmer sich darin auszeichnen, daß sie für den Altar angemessen sind, bleibt etwas (eine Opfergabe) ausgeschlossen, das nicht für den Altar angemessen ist ...[33]

Hier wird, in einer Auslegung des Bibelverses Ex 29,37, die Voraussetzung für den zitierten Grundsatz der Mishna geschaffen: Aus dem Bibelvers könnte man schließen, daß alles, was auf den Altar kommt, heilig ist, daß also der Altar in einem ganz umfassenden Sinne *ex opere operato* wirkt. Die Auslegung des Midrash stellt klar, daß das „alles" des Bibelverses nicht unbeschränkt gilt, sondern sich nur auf die Opfergaben beziehen kann, die in der Bibel erwähnt werden, auf das also, was für den Altar angemessen ist. Die Mishna hatte uns gleich den zweiten Schritt geliefert, nämlich die Feststellung, daß der Altar das ihm Angemessene auch dann heiligt (also als Opfer akzeptiert), wenn es im kultischen Sinne untauglich geworden ist.

Auch für diesen Gedankenschritt liefert der Midrash eine exegetische Prozedur, die ich nur noch kurz zusammenfassen will. Sie bezieht sich auf den Bibelvers Lev 6,2: *Dies ist die Lehre vom Brandopfer*. R. Yehuda versteht das „dies" des Bibelverses ausschließend (nur *dies* und nicht etwas anderes) – ein von den Rabbinen häufig angewandtes hermeneutisches Verfahren – und schließt daraus, daß das, was in der Nacht geschlachtet wurde, dessen Blut ausgegossen wurde und dessen Blut außerhalb der Vorhänge gelangt ist, kein gültiges Brandopfer sein kann (in der Terminologie unserer Mishnastelle und dort ebenfalls von R. Yehuda überliefert: Es muß vom Altar herabgenommen werden). R. Shim'on schließt aus demselben Bibelvers, indem er aber anders als sein Gesprächspartner sich auf den Begriff „Lehre vom Brandopfer" bezieht und gleichzeitig ein Wortspiel verwendet, daß bestimmte Opfergaben (nämlich genau die, die auch in der Mishna genannt sind und noch einige mehr) auf dem Altar bleiben können, auch wenn sie eigentlich untauglich geworden sind. „Die Lehre des Brandopfers" bedeutet nach ihm: „*Eine* Lehre gilt für *alle* Brandopfer", wobei das hebräische Wort für „Brandopfer" *('ola)* dieselbe Wurzel hat wie „hinaufgehen" (das Brandopfer ist ein Opfer, das im Feuer zu Gott hinaufsteigt). Man könnte also auch übersetzen: „*Eine* Lehre gilt für alle (Opfergaben), die (auf den Altar) hinaufsteigen", das heißt: Die

[33] *Sifra. Commentar zu Leviticus,* ... ed. J. H. Weiss, Wien 1862, fol. 29a (*ṣaw, pereq* 1).

Opfergaben, die für den Altar angemessen sind, bleiben, auch wenn sie inzwischen untauglich geworden sind, als Opfer gültig, wenn sie einmal auf den Altar gelangt sind. Die Schlußfolgerung der Mishna wird noch nicht hier, sondern erst nach weiteren komplizierten exegetischen Operationen gezogen (und dies auch nur beiläufig), aber eindeutig als Ergebnis einer Auslegung des Bibelverses Ex 29,37: Aus dem Schriftwort *Alles, was den Altar berührt, ist heilig* lernen wir, daß der Altar das heiligt, was für ihn angemessen ist.

Die Gelehrten streiten sich bis heute (und im Augenblick wieder besonders intensiv), ob den Bestimmungen der Mishna die exegetische Prozedur des Midrash vorausgeht oder ob die Mishna unabhängig von der Auslegung des Bibeltextes zu ihren religionsgesetzlichen Normen gelangt ist (was unser konkretes Beispiel angeht: Ob der Midrash der Mishna vorausgeht oder ob er nur eine nachträgliche exegetische Begründung für die Mishna-Sätze liefert).[34] Wie immer diese Frage auch entschieden werden mag – die klassische und bis heute dominierende Position ist die, daß der Midrash die Mishna nachträglich exegetisch begründet; mir scheint, zumindest bei unserem konkreten Beispiel, einiges dafür zu sprechen, daß die Mishna von der exegetischen Prozedur des Midrash abhängig ist –, Tatsache ist jedenfalls: Die Mishna erachtet es nicht für notwendig, ihren Zusammenhang mit dem Text der Bibel nachzuweisen. Wenn sie die exegetische Prozedur gekannt hat, teilt sie uns selbstherrlich diese nicht mit, sondern stellt Normen auf, deren Relation zum Bibeltext oft nur sehr schwer und manchmal auch gar nicht rekonstruiert werden kann. Wenn der Midrash nachträglich die biblische Begründung für die Bestimmungen der Mishna liefern will, so verstärkt dies nur noch den Anspruch der Autonomie, den die Mishna mit ihrem Text erhoben hat. In jedem Falle steht die Mishna erstmals als Text *neben* dem Text der Bibel, bietet gewissermaßen einen neuen Text.

Auch hier ist unerheblich, ob und wie lange die Mishna ursprünglich mündlich vorgetragen und wann sie schriftlich formuliert wurde; die Frage der Mündlichkeit oder Schriftlichkeit tangiert nicht den Anspruch der Mishna, einen neuen Text zu präsentieren. In der Mishna fallen erstmals Text (der Bibel) und Auslegung auseinander; es entsteht etwas Neues, das nicht nur formal vom Bibeltext unabhängig ist, sondern das auch, durch die Autorität der Rabbinen, den Anspruch erhebt, neben dem Bibeltext zu stehen. Nicht von ungefähr ist es auch die Mishna, die sehr bald nach ihrer Endredaktion kanonischen Rang im Judentum gewinnt.

[34] Zum Verhältnis von Sifra und Mishna vgl. zuletzt J. Neusner (1989); vgl. auch Strack/Stemberger (1982), S. 129 ff.

9. Kanon

Spätestens hier ist die Frage nach dem Kanon im Judentum unausweichlich. Was bedeutet es, daß die Mishna kanonischen Rang bekommt, wie verhält sich der Kanon der Mishna zum Kanon der Hebräischen Bibel? Es ist unbestritten, daß der Kanon der Bibel sich in einem langen historischen Prozeß herauskristallisierte; die Ausläufer dieser Entwicklung reichen bis ins 2. Jahrhundert n. Chr., das heißt noch in die Zeit der Rabbinen selbst, die über die Kanonizität bestimmter Bücher diskutieren (z. B. Daniel, Hohes Lied, Jesus Sirach).[35] In diesem sich erst langsam konsolidierenden Kanon der Bibel entwickelt sich also ein neuer Kanon der Mishna?

Was das Konzept der schriftlichen und mündlichen Tora, des unauflösbaren Zusammenhanges zwischen Text und Auslegung, für die Frage des Kanons im Judentum bedeutet, hat in besonderer Schärfe Jacob Neusner herausgestellt. Nach Neusner kann dies nur bedeuten, daß es im Judentum keinen Kanon gegeben hat:

> Interpretation and what was interpreted, exegesis and text, belonged together. In so vivid a world of divine address, what place was therefore for the conception of canon? There was none. And how can we show the distinction between canonical and non-canonical? We cannot. The truth as God declared it was canon. Everything else was not. So, to conclude, the conception of canon contradicts the theory of *torah* revealed in the Talmud of the land of Israel and in the earliest collections of biblical exegeses.[36]

Arnold Goldberg hat die Brisanz dieser Bemerkungen Neusners erkannt und sich damit auseinandergesetzt. Er stellt die Frage: „Was haben die Rabbinen eigentlich kanonisiert?" und beantwortet sie mit dem Verweis auf den geschriebenen Text der Bibel: „Sie haben [...] einen Text kanonisiert [...] Kanonisiert wurde also eine bestimmte Zeichenmenge, der eine stetig anwachsende, aber auch eine stetig sich verändernde Menge von Bedeutungen entspricht. Die Bedeutung der Zeichen kann in der Tat keinem Kanon unterworfen werden. Mit anderen Worten: Kanonisiert wurde die Kommunikatbasis, nicht das Kommunikat. Neusner kontaminierte diese Basis, das Zeichenkontinuum, mit der Bedeutungsmenge."[37]

Mit diesem Rückzug auf den Text der Bibel als dem einzigen kanonischen Text trägt Goldberg der Tatsache Rechnung, daß dieser Bibeltext (vielleicht) der einzige Text ist, dessen graphische Zeichenfolge bis ins kleinste Detail konserviert wird. Es mag richtig sein, daß der Text der Mishna „als Zeichenkontinuum keinen kanonischen Rang (erhält)"[38], obwohl ich mir da nicht

---

[35] Dazu P. Schäfer (1978), S. 56 ff.: „Der Abschluß des Kanons".

[36] J. Neusner (1983), S. 136.

[37] A. Goldberg (1987), S. 13.

[38] A. Goldberg (1987 a), S. 205.

wirklich sicher bin, denn wir wissen noch nicht genug darüber, wie mit der Mishna als Text umgegangen wurde. Aber ist damit das Problem des Kanons im Judentum gelöst? Wird der Vorschlag, den Kanon auf die schriftliche Gestalt der Hebräischen Bibel zu reduzieren, der Dynamik des Dogmas von der mündlichen Überlieferung, von der untrennbaren Einheit von Text und Auslegung, von *traditum* und *traditio* gerecht? Ist es da nicht konsequenter, wie Neusner den Kanonbegriff im Judentum überhaupt abzulehnen oder vielleicht im Gegenteil die gesamte Überlieferung für kanonisch zu erklären? Aber wo ist dann die Grenze: Am Ende der rabbinischen Epoche, im Mittelalter, heute?

Ich bin weit davon entfernt, eine Lösung parat zu haben. Vielleicht führt aber der Ansatz weiter, den ich oben implizit angedeutet habe. Könnte es so sein, daß ein neuer kanonischer Text im Judentum entsteht, wenn Text und Auslegung formal und im Anspruch (aber was heißt Anspruch? Dies bleibt vorläufig eine sehr vage Kategorie) getrennt werden, wie dies in der Mishna geschehen ist, aber eben nicht im Midrash und auch nicht im Targum. Die Kanonizität oder Nicht-Kanonizität berührte nicht die Autorität des rabbinischen Textes – Midrash und Targum sind nicht weniger Teil der mündlichen Offenbarung als die Mishna –, sondern beträfe das Verhältnis von Text und Auslegung oder (mit Goldberg) von Kommunikatbasis und Kommunikat. Auch die Mishna wäre dann *innerhalb des rabbinischen Judentums* eine neue Kommunikatbasis, ein neuer Text, der in der Tat ja auch eine neue Auslegung provoziert hat (nämlich die beiden Talmudim). Daß Goldberg mit der Möglichkeit einer neuen Kommunikatbasis im Judentum gerechnet hat, zeigt sein Hinweis auf die Tempelrolle von Qumran und das Jubiläenbuch, denen er eben diese Rolle zugesteht.[39]

Die Mishna wäre nach diesem Verständnis ein neuer kanonischer Text neben dem kanonischen Text der Bibel. Allerdings ist das Problem damit natürlich nicht gelöst, sondern nur verschoben. Was ist mit dem Talmud bzw. den beiden Talmudim? Sie verhalten sich zur Mishna wie der Midrash zur Bibel, aber gewinnen sie ebenfalls kanonische Dignität? Das Prinzip, daß die Auslegung sich vom Text lösen und selbst Text einer neuen Auslegung werden kann, läßt sich im Judentum nicht beliebig fortführen. Es besteht kein Zweifel daran, daß etwa die Auslegung Rashis (1040–1105), ein Bibelkommentar im eigentlichen Sinne, sich nicht in der Weise als Teil der lebendigen Offenbarung verstand wie Targum, Midrash und Mishna. Die Abfolge von Text, Auslegung, neuem Text und neuer Auslegung wird im Judentum zu Ende gegangen sein, als das Bewußtsein von der Teilhabe am lebendigen Prozeß der Offenbarung schwand. Wann genau dies war, wissen wir nicht; es wird auch kaum ein zu fixierender Zeitpunkt gewesen sein, sondern ein längerer Prozeß, der in einer bisher sehr ungenau bestimmten Weise mit dem Aufhören des rabbinischen Judentums zusammenhängt.

---

[39] Goldberg (1987), S. 14.

10. Kommentar

Nur der Vollständigkeit halber sei noch einmal zusammenfassend gesagt, was bereits mehrfach angesprochen wurde:

Die rabbinische Literatur ist keine Kommentarliteratur. Weder der Targum noch der Midrash, noch die Mishna sind Kommentare zur Bibel; ebensowenig sind auch die beiden Talmudim (der Jerusalemer und der Babylonische Talmud) Kommentare zur Mishna. Die rabbinische Literatur ist Literatur *in* Literatur, nicht *über* Literatur, sie schreibt sich im wahrsten Sinne des Wortes *in* den Text der Bibel hinein, mit demselben Autoritätsanspruch wie die Bibel. Auch die Auslegungsmidrashim, die in ihrer äußeren Form noch am ehesten der Gattung Kommentar nahekommen, sind keine Kommentare in dem Sinne, daß sie eine Distanz zwischen sich und dem auszulegenden Text zulassen. Die Grenze zwischen Auslegung im rabbinischen Verständnis und Kommentar bleibt noch zu bestimmen; sie ist untrennbar mit der Vorstellung von der mündlichen Offenbarung und mit dem Begriff des Kanons im Judentum verbunden.

Nachtrag

Der Beitrag steht der Position in der neueren judaistischen Forschung nahe, die auf das besondere Verhältnis von Bibel und Auslegung im Judentum den von der Literaturwissenschaft geprägten Begriff „intertextuality" anzuwenden sucht; vgl. etwa S. Handelman (1982); J. L. Kugel (1983) = G. H. Hartman/ S. Budick (1986), S. 77–103; D. Boyarin (1990).

Gegen diese Richtung hat sich emphatisch in mehreren Publikationen J. Neusner ausgesprochen (vgl. vor allem Neusner 1987; 1987a; 1990). Die Behauptung der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Text und Interpretation akzeptiert Neusner nur auf der theologischen, nicht auf der hermeneutischen Ebene. Da die Interpretation in der rabbinischen Schriftauslegung *sprachlich* immer vom zugrundegelegten Text getrennt werden kann (z. B. biblisches Hebräisch des Bibeltextes versus Mittelhebräisch des Midrash oder Aramäisch des Talmud versus Hebräisch der Mishna), sei die „intertextuality" keine hermeneutische Kategorie. Die Werke des Kanons der rabbinischen Literatur seien als deutlich voneinander abgrenzbare „Dokumente" in Zeit und Raum zu würdigen, nicht als ein miteinander verflochtenes und offenes Kontinuum; angemessener sei daher der Begriff „intratextuality".

Hier wird nicht sauber genug unterschieden zwischen der Relation der verschiedenen Werke der rabbinischen Literatur zur hebräischen Bibel (die uns in diesem Zusammenhang allein interessiert) und der Relation der Werke der rabbinischen Literatur zueinander; „intertextuality", wie Boyarin mit Recht hervorgehoben hat, „is not a characteristic of some texts as opposed to others

but part of the structure of the literary text as such" (Boyarin 1990, S. 14) – der dabei natürlich, wie der Midrash mit der Bibel, in einen expliziten Dialog mit einem „anderen" Text treten kann. Was erstere betrifft, so ist es in der Tat die Frage, ob die „Untrennbarkeit" von Text und Auslegung „nur" auf der theologischen oder auch auf der literarkritischen und hermeneutischen Ebene nachgewiesen werden kann. Ich denke, daß zunächst der Targum (der von Neusner nicht berücksichtigt wird) eindeutig ist: Hier sind Text und Auslegung gerade auch sprachlich nicht zu trennen. Dennoch ist dies kein entscheidendes Argument, denn es geht nicht um die Möglichkeit der *sprachlichen* Unterscheidung (die ist im Midrash, in der Mishna und im Talmud unbestritten), sondern um die Frage einer *formalen* Trennung. Text und Auslegung sind zumindest im Midrash (in der Mishna ist dies, wie oben gezeigt wurde, entscheidend anders; der Talmud steht hier nicht zur Diskussion) insofern „formal untrennbar miteinander verwoben", als der Bibeltext ohne die Auslegung und die Auslegung ohne den dazugehörigen Bibeltext irrelevant und meist auch unverständlich ist. Konkret: Man kann die Auslegung zwar sprachlich vom Text unterscheiden, aber sie ist in einer Weise auf den Text bezogen, daß sie ohne diesen gar nicht gelesen, geschweige denn verstanden werden kann. Goldberg spricht deswegen mit guten Gründen von der „funktionalen Form" Midrash und versucht die hermeneutische Operation zu beschreiben, mit der eine rabbinische Interpretation aus einem Bibelvers abgeleitet wird (*FJB* 10, 1982, S. 1–45). Es geht also durchaus auch um hermeneutische und formanalytische, nicht nur um theologische Kategorien. Leider sind die (meist in deutsch geschriebenen) Arbeiten Goldbergs im englischen Sprachraum bisher nicht in der wünschenswerten Weise rezipiert worden.

Im übrigen läßt sich das Verhältnis von Bibeltext und Auslegung im Midrash nicht auf die simple Alternative reduzieren: „1. Does the character e. g., the wording, of a verse of Scripture dictate the substance of exegesis? [...] 2. Or do exegetes bringing to their task the givens of the Judaism of which they form a part dictate the sense they wish to impart to (or locate in) Scripture?" (Neusner 1990, S. 211); erstere ist, so Neusner, seit tausend Jahren die Meinung aller (traditionsgebundenen) Midrashexegeten und auch die Voraussetzung eines „intertextualist reading" des Midrash, letztere das Ergebnis seiner Midrashanalyse. Die Behauptung einer engen Verflechtung von Text und Auslegung (nicht nur im theologischen Anspruch, sondern auch in der formalen Prozedur) impliziert doch nicht, daß der Bibeltext die eine richtige, ewig gültige Auslegung (und damit ein einziges, mit sich selbst immer identisches Judentum) generiert. Selbstverständlich entnehmen die Midrashexegeten des rabbinischen Judentums dem Bibeltext die Auslegung, die ihnen wichtig ist (in ihren konkreten historischen Umständen) – aber sie tun dies nicht beliebig, sondern in einem theologischen Referenzsystem, das es noch umfassend zu beschreiben gälte (und das Neusner bei seiner Analyse einiger Midrashim sehr schön herausgearbeitet hat); und ebenso selbstverständlich gibt es auch Fälle, in denen ein bestimmtes (meist sprachliches) Problem eines Bibelverses eine

bestimmte Auslegung „provoziert". Dies ist eine Binsenwahrheit für jeden, der sich mit Midrashexegese beschäftigt, und weder ein Argument für noch gegen das Konzept von „intertextuality".

Literatur

Bacher, W. (1899), *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I: Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten,* Leipzig (Nachdruck Hildesheim 1965).

Boyarin, D. (1990), *Intertextuality and the Reading of Midrash,* Bloomington/Indianapolis.

Fishbane, M. (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford.

Goldberg, A. (1987), „Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger", in: *FJB* 15, S. 11 ff.

Goldberg, A. (1987), „Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum", in: A. und J. Assmann (Hrsg.), *Kanon und Zensur,* München.

Goldberg, A. (1988), „Stereotype Diskurse in den frühen Auslegungsmidrashim", in: *FJB* 16, S. 23–51.

Goldberg, A. (1990), „Formen und Funktionen von Schriftauslegung in der frührabbinischen Literatur (1. Jh. v. Chr. bis 8. Jh. n. Chr.)", in: *Linguistica Biblica* 64, S. 5–21 (in diesem Band S. 187–197).

Handelman, S. (1982), *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory,* Albany.

Hartmann, G./S. Budick (Hrsg.) (1986), *Midrash and Literature,* New York/London.

Kugel, J. L. (1983), „Two Introductions to Midrash", in: *Prooftexts* 3, S. 131–155 = G. Hartmann/S. Budick (Hrsg.) (1986), S. 77–103.

Lieberman, S. (1962), *Hellenism in Jewish Palestine,* New York.

Neusner, J. (1983), *Midrash in Context,* Philadelphia.

Neusner, J. (1987), *Canon and Connection. Intertextuality in Judaism,* Lanham/New York/London.

Neusner, J. (1987 a), *Midrash as Literature. The Primacy of Documentary Discourse,* Lanham/New York/London.

Neusner, J. (1989), *Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah,* Cambridge/New York.

Neusner, J. (1990), *Language as Taxonomy. The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud,* Atlanta.

Schäfer, P. (1978), „Die sogenannte Synode von Jabne", in: P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums,* Leiden, S. 45–64.

Strack, H. L./Stemberger, G. (1982), *Einleitung in Talmud und Midrasch,* München.

Arnold Goldberg

Formen und Funktionen von Schriftauslegung in der früh-rabbinischen Literatur

(1. Jahrh. v. Chr. bis 8. Jahrh. n. Chr.)

Das rabbinische Judentum ist das Judentum der „zwei Offenbarungen", der schriftlichen und der mündlichen. Die mündliche Offenbarung, die auf die Offenbarung an Moses am Sinai zurückgeführt wird, ist nicht genau bestimmbar – es gibt kein Textkorpus, das sich als „die mündliche Offenbarung" ausweist. Die schriftliche Offenbarung ist dagegen (für die Rabbinen) ein genau definiertes Textkorpus, die 24 Bücher der hebräischen Bibel.

Es gibt keine geschlossene systematische Lehre der Rabbinen über ihr Verständnis der Offenbarungsschrift. Addiert man jedoch die sich verstreut findenden Aussagen und analysiert man vor allem die von den Rabbinen geübte Schriftauslegung, dann kann man doch erheben, wie die Rabbinen die Offenbarung verstanden und entsprechend interpretiert haben.

Die Offenbarungsschrift ist für die Rabbinen ein Textkorpus in natürlicher (hebräischer) Sprache und kann wie jeder Text gelesen werden. Das gilt im besonderen für die synagogale gottesdienstliche Lesung, die den Text zunächst nur vorliest und vernehmen läßt (doch konnte die Lesung auch ins Aramäische übersetzt und in Lehrvorträgen ausgelegt werden – worüber allerdings nur sehr wenig bekannt ist). Diese allgemeine Feststellung muß aber sogleich ganz erheblich modifiziert werden. Der Text wurde nicht als ein literarisches Sammelwerk verstanden, das zu verschiedenen Zeiten und unter sehr unterschiedlichen Umständen verfaßt (oder offenbart) wurde, das heißt als Text in bestimmten geschichtlichen Kontexten, sondern als eine Offenbarung Gottes, die zu allen Zeiten Gültigkeit hat, unabhängig von geschichtlichen Kontexten. Der Text ist gültig ohne kontextliche Relativierung. Es gibt faktisch keine historische Auslegung des Textes. Wenn auch zu verschiedenen Zeiten offenbart, von verschiedenen Menschen aufgeschrieben (Moses den Pentateuch, David die Psalmen etc.), ist er doch eine einzige Offenbarung, das heißt nur ein Kommunikat Gottes an sein Volk, das zu allen Zeiten (für den orthodoxen Juden bis heute) gültig ist, unabhängig von Zeit und Raum.

Der Text bildet für die Auslegung eine kommunikative Einheit. Jeder Teil darin, jedes Lexem und jeder Satz, kann im Hinblick auf einen anderen Teil davon gedeutet und verstanden werden.

Der Text ist ein schriftliches Kommunikat, das heißt nicht bloß Verschriftung mündlicher Rede. Die genaue Schreibung, die bis in alle Einzelheiten

vorgeschrieben ist, dient also nicht nur der sorgfältigen Textüberlieferung, sondern der sorgfältigen Bewahrung des schriftlichen Kommunikates. Der Urheber des Textes, Gott, verbürgt die Genauigkeit der Offenbarungsschrift (bewahrt durch sorgfältige Tradition). Es gibt zwar Emendationen, zum Beispiel Anweisungen für die richtige Lesung, der an manchen Stellen defekten (?) Schreibung (das sogenannte *qere,* die „Lesung", zum defekten *ketiv,* der „Schreibung"), doch ist auch diese Emendation Offenbarung, und die Schreibung darf auf keinen Fall verändert werden.

Der Urheber des Textes, Gott, ist ein „absolut kompetenter Sprecher" (oder Schreiber). Es gibt daher in diesem Text nichts zufällig Geschriebenes, keine belanglose Redeweise, jedes sprachliche Zeichen darin ist bedeutungshaltig und entspricht einer Intention, die durch Auslegung zu erheben ist.

Da der Text schriftlich offenbart ist, haben auch die graphischen Zeichen Bedeutung. „Plene" und „defektive" Schreibung der Vokale haben Bedeutung, orthographische Abweichungen, ebenso graphische Anomalien (z. B. Großschreibung einiger Buchstaben) sind zu deuten. Ebenso kann im Zahlenwert der graphischen Zeichen Bedeutung gefunden werden, verschiedene Lexeme mit gleichem Zahlenwert können vergleichbar oder austauschbar werden. Es können aber auch graphische Zeichen mit (nur) ähnlichem Lautwert ausgetauscht werden.

Es gibt keine Redundanz in diesem Text: Jedes Wort, jede Partikel ist bedeutungshaltig, mehr noch: Ein sprachliches Zeichen kann mehrere Bedeutungen zugleich haben, nie aber haben zwei sprachliche Zeichen die gleiche Bedeutung.

Die Weisen dieser Auslegung wurden zwar in (pseudepigraphischen) Sammlungen dargestellt (sieben Regeln des Hillel, dreizehn des Rabbi Yishmael, zweiunddreißig des Rabbi Eliezer, Sohn des Rabbi Jose Hagelili), doch sind die tatsächlich verwendeten Auslegungsweisen bis heute noch nicht einmal aufgelistet: Sie wurden im Laufe der Jahrhunderte, besonders in der mystischen Auslegung, und bis in die Neuzeit immer raffinierter und phantastischer, so daß das Textkorpus für manche ein dauernd wandelbares Gebilde von Zahlen und graphischen Zeichen wurde.

Die Bedeutungen der einzelnen Zeichen lösen in der fortschreitenden Auslegung einander nicht ab. Vielmehr bestehen sie nebeneinander und gleichzeitig: Ein Lemma kann sowohl als Zeichen der natürlichen Sprache wie auch (z. B.) als Kombination von graphischen Abkürzungen für andere Zeichen gelesen werden, ohne daß die Frage nach dem „entweder oder" gestellt wird. Auch verschiedene, einander ausschließende Deutungen werden nebeneinander tradiert.

Während die graphische Gestalt, das Artefakt, unveränderlich bleibt, verändert und vermehrt sich die Zahl der daraus erhobenen sprachlichen Zeichen im Zuge der Auslegung in der Zeit. Die Bedeutungen, die propositionalen Gehalte des Textkorpus, nehmen fortlaufend zu. Selbstverständlich haben wir nicht die Frage zu stellen, was dies alles mit dem „ursprünglichen" Textkorpus

der Offenbarungsschrift zu tun hat. Sofern man rabbinische Schriftauslegung ernsthaft zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung machen will, ist es unzulässig zu sagen, die Rabbinen hätten ganz Unwahrscheinliches in den Text hineininterpretiert (obgleich sie genau dies getan haben), vielmehr ist davon auszugehen, daß sie dies, was hier andeutungsweise beschrieben wurde, als sprachliche Zeichen im „Text", das heißt im Artefakt bzw. in der Kommunikatbasis gefunden haben. Sie haben daraufhin durch ihre Auslegung die propositionalen Gehalte der sprachlichen Zeichen als Kommunikat (für sie als offenbarende Äußerung Gottes) erhoben.

Die Aussagen der Rabbinen über Gott, das Normensystem oder die (biblische) Geschichte, die als Ganze etwa die rabbinische Literatur ausmachen, sind im wesentlichen diskursiv, insofern als sie immer Begründungsfragen zulassen. Die Begründungen der Propositionen des rabbinischen Diskurses erfolgen zu einen sehr großen Teil aus der schriftlichen Offenbarung. Eine Behauptung ist gültig (wahr), weil man sie als den propositionalen Gehalt eines Lemmas der Offenbarungsschrift (und so als Aussage der Offenbarung) nachweisen kann. Damit erfolgt notwendig auch der Nachweis, daß ein (dieses) Lemma der Offenbarungsschrift eben diese Bedeutung hat.

Die Aussagen der Rabbinen über die Bedeutung von Zeichen der Offenbarungsschrift, die Schriftauslegung also, sind diskursiv insofern, als sie zu begründen sind in Form von Beweisverfahren. Obgleich sehr viele Propositionen auch ohne förmliches Beweisverfahren gemacht werden, ist die Beweisbarkeit doch immer vorausgesetzt (vermutlich wurde angenommen, daß der Beweis selbstevident sei). Es gibt in der rabbinischen Literatur keine charismatische, keine „geistliche" Schriftauslegung, die auf Begründung verzichten könnte. Der Schriftausleger kann begnadet und in seinen Einsichten von Gott geleitet sein, er beruft sich jedoch nie auf die göttliche Eingebung oder gar auf die Offenbarung, sondern er beweist seine Behauptungen.

Ein wesentlicher Teil des Diskurses in der rabbinischen Literatur besteht (daher) aus schriftauslegenden Sätzen. Ich nenne solche Sätze „Midrashsätze" (von *darash,* forschen, auslegen). Diese Midrashsätze haben alle die gleiche Tiefenstruktur. Sie bestehen aus einem „Lemma" der Offenbarungsschrift, sodann aus einem „Diktum", das einen propositionalen Gehalt des Lemmas wiedergibt, und einer „hermeneutischen Operation", der verbalen Wiedergabe eines Erschließungsverfahrens nach bestimmten Regeln, welches die Art und Weise der Ableitung des Diktums aus dem Lemma zeigt. Die Mitteilung der Operation hat daher auch die Funktion eines Beweisverfahrens. In sehr vielen Midrashsätzen erscheint die Operation allerdings nicht an der Textoberfläche, doch ist sie immer vorausgesetzt: Ein Midrashsatz kann in der Tat nur verstanden werden, wenn die Operation nachvollzogen wird. Ohne Operation bliebe der Midrashsatz eine bloße – häufig sogar sinnlose oder unverständliche – Behauptung.

Midrashsätze lassen sich durchweg darstellen durch die Formel „L" (ein Lemma der Offenbarungsschrift) bedeutet (meint, spricht von) „D", einem

Diktum, das einen propositionalen Gehalt des Lemmas wiedergibt, sofern man die Operation „O" (eine normierte oder durch Regeln nicht erfaßte Weise der Schriftauslegung) verwendet. Als Beispiel sei hier angeführt *Sifre devarim* 11,30 § 56 (123):

Lemma	*(Sind diese nicht jenseits des Jordans, hinter dem Weg des Sonnenaufgangs, im Lande des Kananäers) bei der Eiche des Deuters!* (heißt es hier, Dtn 11,30).
Operation	Und dort (Gen 12,6) sagt die Schrift: *Abraham durchzog das Land bis an den Ort Sichem, bis an die Eiche des Deuters.* Wie dort (Gen 12,6) die besagte *Eiche des Deuters* Sichem ist, so ist auch
Diktum	die *Eiche des Deuters,* die hier (Dtn 11,30) gesagt ist, Sichem.

Der Midrashsatz beantwortet die (an der Textoberfläche nicht gestellte) Frage nach der Bedeutung des Lemmas „Eiche des Deuters". Die Antwort lautet: Das Lemma „Eiche des Deuters" bedeutet (bezeichnet den Ort) „Sichem". Die Operation erbringt diese Antwort durch Anführung des Lemmas Gen 12,6, wo „Eiche des Deuters", „Sichem" bezeichnet (Analogieschluß).

Midrashsätze können an der Oberfläche sehr unterschiedlich gestaltet werden. Im besonderen kann das Diktum durch weitere Folgerungen, die sich nicht unmittelbar aus dem Lemma ergeben, amplifiziert werden. Der wichtigste Unterschied bei der Bildung von Midrashsätzen ergibt sich aus der Position des Lemmas. Das Lemma kann präpositiv oder postpositiv stehen. Der Satz kann lauten „„L" bedeutet „D" (weil) ..."", wie in dem angeführten Beispiel, er kann aber auch lauten „„D" weil „L"" wie z. B. in der *Mishna Berakhot* 1,3:

	Das Haus Shammays sagt:
Diktum	Am Abend neige (lege) sich ein jeder Mensch hin und rezitiere (das *Shema'*). Und am Morgen sollen sie (bei der Rezitation) stehen, denn es heißt (Dtn 6,7):
Lemma	*Da du dich niederlegst und da du aufstehst.*

Die Tiefenstruktur solcher Midrashsätze bleibt jedoch davon unberührt. Das angeführte Beispiel kann ohne weiteres formuliert werden: „Das Lemma Dtn 6,7 bedeutet ..."

Da Midrashsätze immer den propositionalen Gehalt eines sprachlichen Zeichens (der Offenbarungsschrift), des Lemmas, wiedergeben, sind sie immer metasprachliche Propositionen. Diese Metasprachlichkeit ist das Besondere der Midrashsätze. Sie leiten die Evidenz des Diktums allein aus einem sprachlichen Zeichen, niemals aus allgemein logischen Sätzen – solche finden sich in den Operationen – oder aus empirischen Erfahrungen ab. Midrashsätze können daher nie in objektsprachliche Propositionen oder Sätze umgewandelt werden. Auch wenn das Diktum in vielen Sätzen scheinbar objektsprachlich formuliert ist (etwas ist die Norm, etwas hat sich ereignet), ist der Midrashsatz doch immer metasprachlich, da das Diktum immer nur als ein propositionaler Gehalt des Lemmas aus ausgewiesen wird.

Fast die gesamte rabbinische Schriftauslegung besteht aus solchen Midrashsätzen. In der rabbinischen Literatur finden sich nur wenige Ausnahmen, die die in der Offenbarungsschrift mitgeteilten Normen und Ereignisse als solche, das heißt unabhängig von den sprachlichen Zeichen, die diese mitteilen, kommentieren (z. B. „warum wurde das Gebot gegeben?", „wie sind Handlungen und Ereignisse, die die Schrift mitteilt, zu verstehen?"). Manche objektsprachlich kommentierten Aussagen erweisen sich bei genauerer Untersuchung doch als metasprachlich, weil der Ausleger ja keinen unmittelbaren Zugang zu den in der Offenbarungsschrift berichteten Dingen hatte, sondern diese nur durch das sprachliche Medium der Schrift wahrnehmen konnte.

Midrashsätze können immer nur eine metasprachliche Proposition enthalten. Das sprachliche Zeichen, das im Midrashsatz ausgelegt wird, ist aber uneingeschränkt wahr – Gott offenbart nur Wahres. Deshalb wird die Proposition des Diktums für wahr gehalten. Die Schrift teilt mit, daß Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen hat (Gen 1,1 ff.), deshalb ist (auch objektiv) wahr, daß Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen hat, obgleich diese Proposition nur auf ein sprachliches Zeichen zurückgeführt werden kann. DieSchrift hat als Erfahrungswelt für die Rabbinen eine höhere Valenz als der logische Schluß oder die empirische Wirklichkeit. Midrashsätze sind zwar immer metasprachlich formuliert, sie teilen aber auch Dinge mit, die objektiv (das heißt unabhängig von einem sprachlichen Zeichen) wahr sein sollen.

Ein besonderes Problem ergibt sich dabei allerdings aus der Frage, unter welchen Bedingungen Midrashsätze richtig oder wahr sind. Die Rabbinen haben für sich selbst keine Irrtumslosigkeit in Anspruch genommen – folglich kann ihre Schriftauslegung auch falsch sein, und es gibt in der Tat widerstreitende Auslegungen. Die Schriftauslegung hat an sich nur die Autorität des Schriftauslegers oder, vor allem bei anonymen Sätzen, die Autorität des Werkes, in dem sie tradiert wird, für sich. Die Frage kann hier aber offenbleiben.

Man kann bei den Propositionen der Midrashsätze zwei Aspekte unterscheiden: Einen exegetisch-propositionalen Aspekt, nämlich die Aussage darüber, was ein Zeichen der Offenbarungsschrift bedeutet, und einen objektiv-propositionalen Aspekt, die Aussage (z. B.) darüber, welche Norm gilt oder was sich ereignet hat. Diese Aspekte können selbstverständlich nie ganz voneinander gelöst werden (es sind eben immer metasprachliche Propositionen), aber je nach der Funktion, die das Diktum eines Midrashsatzes im Kotext und Kontext hat, wird man den einen oder den anderen Aspekt stärker betont finden. Sätze mit postpositivem Lemma („... denn es heißt") betonen durch das präpositive Diktum den objektiv-propositionalen Aspekt: Es geht um die behauptete Norm oder das Faktum. Die Schriftauslegung hat im besonderen die Funktion des Beweises für die Behauptung. Sätze mit präpositivem Lemma betonen eher den exegetisch-propositionalen Aspekt, doch kann auch in solchen Sätzen die Behauptung der Norm oder des Faktums die eigentliche Funktion des Midrashsatzes im Diskurs sein. Midrashsätze mit (fast) aus-

schließlich exegetisch-propositionaler Funktion, die Erklärung eines schwierigen Lexems z. B., sind nicht übermäßig häufig – die Rabbinen scheinen kein ausgeprägtes Interesse an einer philologischen Exegese gehabt zu haben.

Midrashsätze erheben ihre Propositionen immer nur über ein einziges Lemma. Das Lemma kann ein graphisches Zeichen, ein Lexem oder ein Satzteil sein, selten ein ganzer Satz und fast niemals mehr als ein Satz. Midrashsätze sind also kleine abgeschlossene literarische Einheiten mit der Tiefenstruktur eines Satzes. Sie können zwar (z. B. narrativ) amplifiziert werden, bleiben aber immer kleine in sich geschlossene Texteinheiten. Rabbinische Schriftauslegung fragmentiert also den auszulegenden Text, spricht immer nur von einem solchen Fragment auf einmal, ist im wesentlichen „atomistisch". Midrashsätze können zwar zu Diskursen gereiht werden (zumeist sehr kurzen Reden), aber sie verbinden sich nicht miteinander, selbst dann, wenn sie im Diskurs textsyntaktisch kohäriert werden.

Midrashsätze finden sich in der Literatur teils anonym, teils mit eine metakommunikativen Mitteilung versehen: „Rabbi NN sagte ..."

Über die ursprüngliche Form der Thesaurierung und Tradierung von Midrashsätzen ist nichts bekannt. In der vorliegenden Literatur finden sie sich zu einem großen Teil als Zitate (namentlich oder anonym), und man muß daher wohl annehmen, daß sie der Hersteller des uns vorliegenden Textes in irgendeiner Form, sei es als Auslegungen eines bestimmten Gelehrten, sei es als Sammlung anonymer Sätze (zum Beispiel in der Abfolge) der Schrift) vorgelegen haben. Diese wahrscheinlichen Vorstufen der vorliegenden rabbinischen Literatur sind aber spurlos untergegangen. Spurlos vor allem deshalb, weil die rabbinische Literatur nicht nur sich selbst nicht zur Kenntnis nimmt, sondern auch keine vorgängige Literatur, sie zitiert niemals ein Werk, immer nur Personen.

Midrashsätze finden sich in allen Werken der vorliegenden rabbinischen Literatur. Sie finden sich nicht sehr häufig in der Mishna, da die Mishna (etwa 200 n. Chr. abgeschlossen) den Normenkanon fast unabhängig von der Offenbarungsschrift mitteilt. Auch in der Tosefta, einem Werk, das analog zur Mishna den Normenkanon tradiert, werden die Normen nicht sehr häufig in Form von Midrashsätzen tradiert. In den beiden großen Diskursen über die Mishna, im palästinischen und im balylonischen Talmud (es ist eher mißverständlich, sie als „Kommentare" zur Mishna zu verstehen, obgleich sie häufig die Mishna auch kommentieren), finden sich Midrashsätze in sehr verschiedenen Funktionen. Eine besondere Funktion ist die der Normenbegründung, die ja gerade in der Mishna weitgehend fehlt. Auf die Frage „Was ist der Grund (für die Norm)?" wird mit einem Schriftvers mit oder ohne dessen Auslegung (Operation) geantwortet. Midrashsätze können auch Propositionen in Diskursen sein, die keineswegs immer unmittelbar die Mishna betreffen. Die Funktion der Midrashsätze in den Talmuden ist vorwiegend objektiv-propositional, sie sind Propositionen in den Diskursen. Es finden sich aber ebenso auch Midrashsätze in exegetisch-propositionaler Funktion (als Antwort auf die Frage: „Was bedeutet dieses Lemma?").

Die Midrashsätze haben in deen Diskursen der beiden Talmude zwar eine hervorragende Bedeutung und Funktion, doch sind die Talmude als ganzes keine Diskurse über die Offenbarungsschrift, sondern Diskurse über die Mishna, in denen auch viele andere Argumente (z. B. als Traditionssätze) vorkommen, als die, die mit Propositionen der Midrashsätze gebildet werden.

Anders verhält es sich mit den Werken der sogenannten Midrashliteratur, die fast ausschließlich aus Midrashsätzen bestehen. Wir wissen nichts über die ursprüngliche Bestimmung dieser Werke, auch nichts über ihre Hersteller. Entstehungszeiten (Sammlung, Redaktion) können nur einigermaßen vermutet werden, der Entstehungsort scheint durchweg Palästina zu sein. Diese Midrashliteratur ist zwischen dem dritten und etwa dem neunten Jahrhundert n. Chr. entstanden, und sie ist absolut kontextlos, da über die Umstände ihrer Entstehung und ihrer Zweckbestimmung nirgends etwas mitgeteilt wird. Sie ist durch nichts als durch die Tradition (die tradierende und verwendende Gemeinde) ausgewiesen: Die einzelnen Werke haben keine Titelblätter, aus denen zu entnehmen wäre „Dieses Werk ist ...“; ihre Namen haben sie erst im Zuge der Tradition erhalten. Es gibt keinerlei Metatexte.

Man unterscheidet bei den Midrashwerken zwei literarische Gattungen: „Homilienmidrashim“, das sind Sammlungen von „Homilien“ genannten Texteinheiten, die fast ausschließlich aus Midrashsätzen bestehen, und „Auslegungsmidrashim“, das sind Werke, die Midrashsätze (zum Teil in kurzen Diskursen) in der Abfolge der Lemmata der Offenbarungsschrift tradieren.

Die (seit dem 19. Jahrhundert) so genannte „rabbinische Homilie“ (Zunz nennt sie „Gottesdienstlichen Vortrag“) ist ein nach bestimmten Formen aufgebauter, nicht sehr langer Diskurs über eine kurze Perikope der Offenbarungsschrift, in der Regel ein bis zwei Verse. Man nimmt an, daß diese Perikopen mit den Anfangsversen der gottesdienstlichen Lesungen aus dem Pentateuch (und ganz wenige aus den Propheten) übereinstimmen und, was tatsächlich noch des Beweises bedürfte, zum Vortrag im Gottesdienst bestimmt waren. So, wie sie vorliegen, sind sie literarische Texte und wegen ihrer Kompliziertheit zum oralen Vortrag nur schwerlich geeignet. Die gesamte Zahl der vorliegenden Homilien dürfte grob geschätzt (die genaue Zahl ist noch nicht ermittelt) bei etwa 300 bis 350 liegen. Der Umfang der noch erhaltenen Homilienliteratur ist also bemerkenswert gering.

Man kann rabbinische Homilien als Auslegungen der Perikopen verstehen. Die direkte Auslegung des Perikopentextes, das heißt eine Reihe von Midrashsätzen zu dessen Lemmata, konstituiert jedoch nur einen Teil der Homilie. Vielmehr werden Lemmata der Offenbarungsschrift, die an sich nichts mit der Perikope gemein haben, so ausgelegt, daß sie zur Deutung des Perikopentextes dienen können. Die Homilie ist so eine Abfolge von Midrashsätzen (nicht erheblich ergänzt auch durch Texte anderer Gattung), jedoch nur zum geringen Teil über die Perikope selber. Die außerordentlich komplizierten Diskurse der Homilie sind also an sich keine Textkommentare, sondern Ausführungen über Aussagen und Themen, die in der Perikope gefunden wurden, zu denen

auch ein kurzer „Textkommentar" gehört. Der durch Schriftauslegung gefundene propositionale Gehalt der Perikope ist der Gegenstand des Diskurses, der zum größten Teil aus Midrashsätzen besteht. Homilien sind schriftauslegende Diskurse, aber keinesfalls „Kommentare" zur Offenbarungsschrift. „Schriftauslegung" ist vor allem die Form der Propositionen.

Anders verhält es sich mit den „Auslegungsmidrash" genannten Midrashwerken. In diesen werden Midrashsätze, also die Auslegung einzelner Lemmata, in der Abfolge der Lemmata der Offenbarungsschrift gereiht. Tatsächlich sind es aber meist nicht isolierte Midrashsätze, die aneinandergereiht werden, sondern überwiegend einige Sätze umfassende Diskurse zu einem Lemma (in denen die einzelnen Midrashsätze vorkommen). Die Propositionen dieser Diskurse, die bis jetzt wissenschaftlich nicht erforscht wurden, sind Midrashsätze, sei es in der Abfolge von einfach gereihten Sätzen, sei es in Sätzen, die voneinander abweichende Auslegungen bieten. Die Midrashsätze sind teils anonym, teils namentlich tradiert. Die naheliegende Vermutung, daß eine ursprünglich anonyme Schicht von Midrashsätzen durch namentliche Sätze ergänzt wurde, läßt sich nicht bestätigen.

Im ganzen finden sich Auslegungsmidrashim nur zum Pentateuch und zu den Schriftrollen (Esther, Hohelied, Ruth, Klagelieder, Qohelet) und ein sehr spätes (9. Jahrhundert?) unvollständiges Midrashwerk zu den Psalmen.

Diese Midrashwerke sind innerhalb eines sehr großen Zeitraumes entstanden, die frühesten, die sogenannten tannaitischen Midrashim zu Exodus bis Deuteronomium im 3. bis 4. Jahrhundert n. Chr. Wahrscheinlich hat es ursprünglich je zwei frühe Midrashwerke verschiedener Herkunft zu Exodus bis Deuteronomium gegeben, doch ist bis jetzt nur ein zweiter Auslegungsmidrash zu Exodus *(Mekhilta deR. Shimon b.Yohay)* textlich belegt. Der Auslegungsmidrash zu Genesis *(Bereshit Rabba)* ist der Form nach kein reiner Auslegungsmidrash, der Schluß (wahrscheinlich wurde der am Schluß unvollständige Text ergänzt) besteht aus Homilien, die einzelnen Abschnitte sind durch Texteinheiten *(petihot)* eingeleitet, die formal eher zu Homilien gehören. Das gleiche gilt für die Midrashwerke zu den „Schriftrollen" (Esther bis Qohelet): Sie sind mit Elementen aus Homilien durchsetzt, also keine reinen Auslegungsmidrashim. Diese Texte sind im einzelnen zwischen dem 5. Jahrhundert n. Chr. (zu den Klageliedern?) und dem 8. Jahrhundert n. Chr. (?) zu datieren – genauere Datierungen sind wegen der Anonymität und Kontextlosigkeit der Werke nicht möglich.

Man kann also kaum von einer einheitlichen Form der Auslegungsmidrashim sprechen. Bloße Auslegungen als Abfolge von kurzen Diskursen (manchmal katenenartig) zu den Lemmata der Schrift, so daß man den Eindruck eines Kommentars erhalten könnte, bieten nur die frühen Auslegungsmidrashim zu Exodus bis Deuteronomium.

Die Tatsache, daß es Midrashwerke nur zu einem (kleineren!) Teil der Offenbarungsschrift gibt, ist erstaunlich. Man kann dies nur mit einem Mangel an Bedürfnis erklären. Offenbar wurde es nicht als Bedürfnis empfunden,

die in Form von Midrashsätzen zu einem großen Teil der Schrift zur Verfügung stehenden Schriftauslegungen (wie sie sich jetzt in der ganzen rabbinischen Literatur verstreut finden) in der Abfolge des Textes der Offenbarungsschrift zu sammeln und sie so als einen „Kommentar zur Offenbarung" anzubieten. Das ist bemerkenswert, denn das Interesse der Rabbinen an der Schrift war außerordentlich groß; sie lebten mit der Schrift im Kopf und kannten diese wohl zum großen Teil auswendig.

Man kann die Auslegungsmidrashim als „Kommentare zu biblischen Büchern" verstehen. Sie sind gewiß keine Textkommentare, die einen Text begleiten, denn es wird nicht der Text der Schrift als etwas Auszulegendes dargeboten. Die Auslegungsmidrashim sind nicht Supratexte zu einem Text, vielmehr werden immer nur die Lemmata der Midrashsätze angegeben. Wenn Auslegungsmidrashim Kommentare sind, dann sind sie lemmatische Kommentare. Es bleibt jedoch zu beachten, daß der Text der Offenbarungsschrift über das jeweilige Lemma hinaus in dem Maße mental präsent war, wie man ihn auswendig kannte. Die andere Möglichkeit, daß man für die Benutzung neben dem Auslegungsmidrash einen schriftlichen Text der Offenbarungsschrift liegen hatte, kann zwar nicht ausgeschlossen werden, scheint aber insofern nicht wahrscheinlich, als niemals auf einen solchen Text verwiesen wird.

Für die alten Auslegungsmidrashim (Ex – Dtn), die ausschließlich die Diskurse zu den Lemmata aneinanderreihen, gibt es noch die Möglichkeit einer anderen Funktion. Ihre Funktion war nicht die auslegende oder kommentierende Begleitung der Offenbarungsschrift, sondern die Thesaurierung der einzelnen Diskurse und Auslegungen. Die Abfolge der Schrift ist dann ein Modus der Ordnung des Traditionsgutes gewesen. Diese Auslegungsmidrashim haben als „Werke" eine Form mit distributiver Funktion: die einzelnen Diskurse werden distributiv im Verhältnis zu einem zweiten Text angeordnet. Dann dienten sie wohl nicht der Kommentierung je eines Teiles der Offenbarungsschrift (zum Beispiel eines biblischen Buches oder eines Teiles davon), sondern der Thesaurierung, wobei die distributive Form die Auffindung der Midrashsätze oder Diskurse ermöglichte. Dies kann zunächst nur eine Hypothese sein.

Diese Hypothese kann nur noch beschränkt gelten für die übrigen (späteren) Auslegungsmidrashim, die außer der bloßen Reihung der Diskurse zu einzelnen Lemmata den Text auch noch insofern strukturieren, als sie Texteinheiten mit Formen verwenden, die eher zu Homilien gehören, z. B. als Einleitung von Textabschnitten (so z. B. im Midrash zur Genesis, *Bereshit Rabba,* und in den Midrashim zu den Schriftrollen), doch schließt auch dies eine thesaurierende Funktion nicht aus, denn auch die Form der Anordnung von Homilien in der Abfolge des Pentateuchs (zum Beispiel im *Midrash Tanchuma*) dient nicht der Kommentierung, sondern einer distributiv geordneten Thesaurierung.

Es gibt, wie schon gesagt, Auslegungsmidrashim nur zum Pentateuch und zu den Schriftrollen, also genau zu den Texten, die in den gottesdienstlichen

Lesungen verwendet wurden (außerdem wurden allerdings auch ausgewählte Perikopen aus den Propheten bei der Lesung vorgetragen). Das läßt vermuten, daß man die Auslegungsmidrashim im Hinblick auf die synagogale Lesung herstellte. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Herstellung der Auslegungsmidrashim zu den einzelnen Büchern zeitlich sehr weit auseinanderliegt: Der Auslegungsmidrash zur Genesis ist erheblich (?) später als die Auslegungsmidrashim zu Exodus bis Deuteronomium, die Auslegungsmidrashim zu Esther bis Qohelet sind wiederum erheblich später als der zur Genesis. Das heißt, der Hinblick auf die synagogale Lesung trat (wenn überhaupt) wahrscheinlich erst sehr spät hinzu. Wenn man nun von den Homilien mit einiger Gewißheit sagen kann, daß sie im Hinblick auf die Perikopen der gottesdienstlichen Lesung verfaßt – und vielleicht in einer der literarischen Ausgestaltung vorangehenden „Vor-Form" sogar als Predigten in der Synagoge vorgetragen – wurden, so gibt es keinen Hinweis darauf, daß die Auslegungsmidrashim für eine Verwendung im Gottedienst hergestellt oder je im Gottesdienst verwendet wurden. Für die alten (Ex – Dtn) Auslegungsmidrashim gilt dies bestimmt nicht, denn in diesen sind größere Teile der Offenbarungsschrift nicht berücksichtigt (*Mekhilta,* die Auslegung zu Exodus, beginnt z. B. erst mit Kapitel 12, aber auch sonst sind erhebliche Teile des Pentateuch nicht berücksichtigt). Daß die Tradition nichts darüber bewahrt, ist dagegen kein Argument, da die Tradition auch sonst nichts über die Bestimmung oder Verwendung von irgendwelchen rabbinischen Texten mitteilt. Man kann also nur vermuten, daß die Auslegungsmidrashim in späterer Zeit (vielleicht seit dem 5. Jahrhundert n. Chr.) dem schriftauslegenden Studium der im Gottesdienst gelesenen Texte dienen sollten. Insofern könnte man ihnen die Funktion von zweckbestimmten Kommentaren zur gottesdienstlichen Lesung zuschreiben – dies ist allerdings nicht mehr als eine Vermutung.

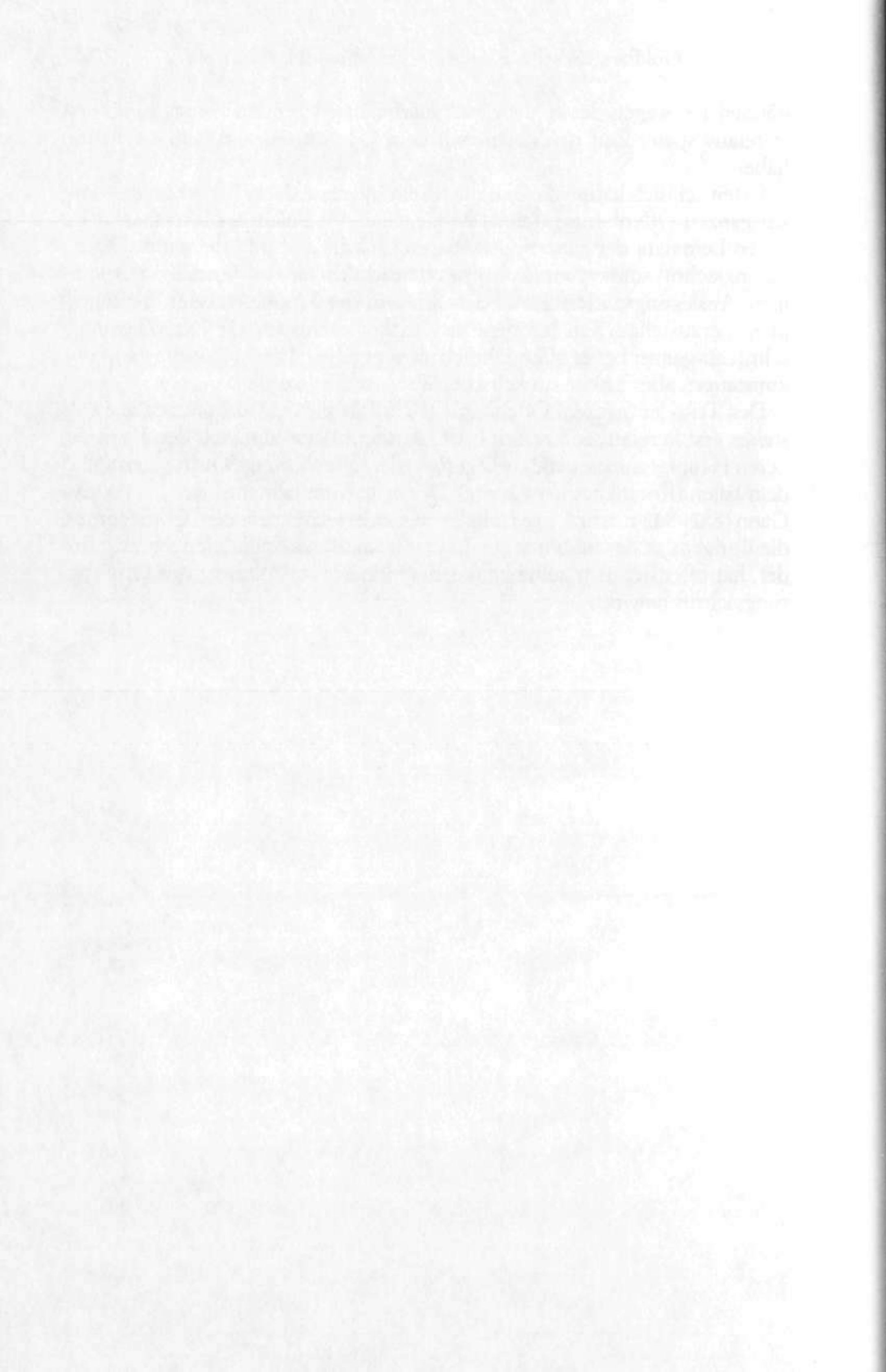
Es kann also zusammenfassend festgestellt werden, daß es in der rabbinischen Literatur Schriftauslegung gibt als Auslegung einzelner Lemmata der Offenbarungsschrift in Form von Midrashsätzen, das heißt metasprachlichen Propositionen über die Bedeutung eines je einzelnen Zeichens der Offenbarungsschrift. Der Midrashsatz ist die Grundform aller rabbinischen Schriftauslegung. Die Funktion dieser Sätze kann in ihrem jeweiligen Ko- und Kontext exegetisch-propositional oder objektiv-propositional sein. In den Texten, die die einzelnen Auslegungen zu den Lemmata der Offenbarungsschrift in deren Abfolge sammeln, finden sich die Midrashsätze zum Teil in kurzen Diskursen zu je einem Lemma, ebenso in den Homilien, die die Midrashsätze (oder Diskurse) nach bestimmten Formen als textliche Ausführungen zu einer (kurzen) Perikope der Offenbarungsschrift reihen.

Es ist wenigstens sehr zweifelhaft, ob die Auslegungsmidrashim die Funktion von Textkommentaren zu Büchern der Offenbarungsschrift hatten, möglicherweise sollten sie die einzelnen Midrashsätze bzw. Diskurse zu den einzelnen Lemmata nur thesaurieren. Die mögliche Funktion als Textkommentare zu den in der Synagoge gelesenen Texten der Offenbarungsschrift

können sie, wegen der zeitlich weit auseinanderliegenden Herstellung, erst in relativ später Zeit (frühestens seit dem 5. Jahrhundert n. Chr.) erhalten haben.

Offensichtlich hatten die Rabbinen kein Interesse daran, Textkommentare zur ganzen Offenbarungsschrift herzustellen. Obgleich es Midrashsätze zu vielen Lemmata der ganzen Offenbarungsschrift gibt und die ganze Offenbarungsschrift studiert wurde, wurde offensichtlich nie der Versuch unternommen, Auslegungsmidrashim zu den Büchern der Propheten oder Hagiographen herzustellen. Ein Interesse an Textkommentaren zur Offenbarungsschrift als ganzer hat es offensichtlich nicht gegeben. Dieses Faktum kann nur konstatiert, aber bisher auf keinerlei Weise erklärt werden.

Den Text der (ganzen) Offenbarungsschrift begleitenden Kommentare entstehen erst in relativ später Zeit in der Auseinandersetzung mit den Karäern, deren Hauptargumente die Auslegungen der Offenbarungsschrift waren, und dem Islam (Korankommentierung). Der erste Kommentar ist der des Saadya Gaon (882–942 n. Chr.). Die frühe Auseinandersetzung mit dem Christentum, die übrigens in der rabbinischen Literatur faktisch keinen Niederschlag findet, hat offensichtlich keine konkurrierende Kommentierung der Offenbarungsschrift bewirkt.



Bernhard Lang

Homiletische Bibelkommentare der Kirchenväter

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. legte der Gnostiker Herakleon den ersten christlichen Kommentar zu einer biblischen Schrift vor. Leider ist uns sein Buch über das Johannesevangelium nur aus einigen Zitaten bei Origenes bekannt. Der älteste *uns erhaltene* christliche Bibelkommentar stammt von dem römischen Presbyter Hippolyt, dessen Lebensende auf 235 n. Chr. datiert wird. Hippolyt legte um das Jahr 204 das Danielbuch in griechischer Sprache aus. In dieselbe Zeit gehören die (nur in Fragmenten erhaltenen) *Hypotypôseis* des Klemens von Alexandrien, eine Sammlung kommentierender Bemerkungen zu ausgewählten Stellen der ganzen Bibel. Klemens gilt als der erste christliche Gelehrte. Der letzte große Schrifterklärer der alten Kirche ist Bischof Theodoret von Kyros, einer kleinen Stadt in Syrien. Mit seinem Tod in den 460er Jahren geht die Epoche der Kirchenväter zu Ende. In den zweieinhalb Jahrhunderten zwischen Hippolyt und Theodoret blühte die christliche Schriftauslegung. Nur ein Bruchteil der damals geschriebenen Kommentare ist uns erhalten geblieben; aber was uns überkommen ist – namentlich von Klassikern wie Origenes, Hieronymus, Augustinus und Johannes Chrysostomus – vermittelt einen guten Einblick in die schrifterklärende Arbeit jener Epoche, in der die hellenistische texterklärende Wissenschaft in die Kirche Eingang fand.

Die Gattung des christlichen Kommentars zu einer biblischen Schrift wurde in der Zeit des Herakleon, Klemens von Alexandrien, Hippolyt und Origenes, also zwischen ca. 180 und 250, geschaffen. Vor dieser Zeit wurden biblische Texte zwar reichlich zitiert, aber nicht systematisch kommentiert. Leider ist unsere Kenntnis der altchristlichen Literaturgeschichte zu lückenhaft, um diesen Umstand völlig zu verstehen. Man wird jedoch kaum fehlgehen, hier auf die gewaltige, neue Verhältnisse schaffende Entwicklung der Kirche in den Jahren 180–210 zu verweisen. In dieser Zeit wird aus einer eher obskuren orientalischen Sekte die sich weltweit organisierende Kirche. „During this generation", bemerkt ein Historiker, „the Christian church made its great leap forward, from the fringe group of disreputable characters [...] to the respectable empire-wide organization whose leaders were men like Tertullian and Origen" und natürlich Hippolyt und Klemens (Barnes 1985, S. 332; vgl. Frend 1984, S. 271–306). In der Zeit um 200 erhält das im Römischen Reich zwar nicht immer willkommene, aber „modische" Christentum einen starken Zustrom gerade auch von Gebildeten. Damit war ein Bedarf an Erklärung der christlichen Lehre und Kommentierung der christlichen Litera-

tur gegeben. „Christians should become preachers *and writers* of the word, the latter a new development in itself", faßt Frend (1984, S. 287) zusammen. Den Gebildeten gegenüber stellen christliche Autoren ihre Lehre als vereinbar mit stoischem und platonischem Gedankengut dar. Auch der Kanon der heiligen Schriften hat sich im wesentlichen konsolidiert; die immer klarer feststehende Kanonizität mit ihrer Hervorhebung bestimmter Schriften als qualitativ von späteren unterschiedenen bildet eine weitere Voraussetzung für die Entstehung von Kommentaren.

Die folgenden Ausführungen weisen einleitend auf die verschiedenen literarischen Formen hin, in denen Schrifterklärung festgehalten wurde. Es handelt sich um Scholion, Homilie und Tomos als wichtigste Gattungen der Kommentarliteratur. Im Anschluß daran wird die Frage nach dem Wesen der Väterexegese anhand des Beispiels der Homilie erörtert, der Predigt also, die unter den schrifterklärenden Gattungen einen festeren Platz hat, als uns zunächst scheinen mag.

I. Die literarischen Gattungen der Schrifterklärung

Wenn die Kirchenväter biblische Kommentare schreiben, dann nehmen sie sich in der Regel ein einzelnes alt- oder neutestamentliches Buch vor; Kommentare zu kleineren Texteinheiten – etwa einem einzelnen Psalm oder zu den ersten Kapiteln der Genesis – sind seltener. Der Kommentator muß aber nicht nur seinen Text auswählen, sondern auch die literarische Gestalt, die er seinem Kommentar geben will. Da gibt es verschiedene Möglichkeiten. Eine davon ist die der fortlaufenden textorientierten Predigt oder „Homilie". Diese Gattung hat Origenes für seinen Kommentar zum alttestamentlichen Propheten Ezechiel gewählt. Als Hieronymus dieses Werk aus dem Griechischen ins Lateinische überträgt, schickt er seiner Arbeit ein kleines Vorwort voraus. Dabei verweist er auf die verschiedenen Möglichkeiten, die dem Verfasser eines Schriftkommentars in jener Zeit zur Verfügung stehen. „Man muß wissen", erklärt er, „daß das exegetische Gesamtwerk des Origenes ein dreifaches ist. An erster Stelle sind die *excerpta* zu nennen, die man auf griechisch als *scholia* bezeichnet; in diesen erklärt er kurz und bündig, was ihm als dunkel gilt oder schwer zu verstehen ist. Die zweite Gattung ist die der Homilie *(homilecticum genus),* wozu auch die vorliegende Schrift [über Ezechiel] gehört. Die dritte Art bezeichnet er selbst als *tómoi;* wir nennen sie Bücher *(volumina).* In diesen Werken überläßt er alle Segel seines Geistes dem Wind; sich vom Land entfernend, begibt er sich auf die offene See."[1]

---

[1] Abkürzungen: *GCS* = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte [die Werke jedes Verfassers werden getrennt gezählt]; *PG* = Migne, Patrologia greaca; *PL* = Migne, Patrologia latina; *SC* = Sources chrétiennes

Hieronymus in *GCS* Origenes 8:318. – Literatur zu den verschiedenen Gattungen der

Demnach lassen sich der Kurzkommentar, der homiletische Kommentar und der ausführliche Kommentar unterscheiden. Das Scholion und der ausführliche Kommentar sind in jüngster Zeit als wissenschaftliche Literaturgattungen verstanden und als Spielarten antiker Literaturwissenschaft gewürdigt worden. Wie die heidnischen Philologen Homer, Vergil und andere Dichter kommentierten, so erklärten christliche Autoren biblische Bücher. Der große Kommentar oder Tomos beginnt mit einem Vorwort, in welchem der Verfasser das erörtert, was wir als „Einleitungsfragen" zu bezeichnen pflegen: Verfasser, Inhalt und Absicht einer Schrift. Darauf folgt der eigentliche Kommentar, der den Text in Abschnitte zerlegt und nach bestimmten Kunstregeln erläutert. Nicht nur Realien und Namen, sondern auch Handschriftenvarianten, Eigenarten des poetischen Stils usw. werden mitunter in großer Ausführlichkeit erläutert. Manchmal wachsen einzelne Bemerkungen zu einer Untergattung aus, die wir als „Exkurse" bezeichnen würden. So stellt Origenes an einer Stelle seines Matthäuskommentars alles zusammen, was er über Perlen weiß und aus Handbüchern zusammentragen kann; Anlaß dazu bietet ihm das Gleichnis vom Kaufmann, der schöne Perlen sucht (Mt 13,45: *GCS* Origenes 10,6–9). Daß die Schriftkommentare auf diese Weise recht umfangreich werden, ist ohne weiteres einsichtig. So füllt Augustins Kommentar *Über den Wortlaut der Genesis* in der deutschen Übersetzung zwei Bände von insgesamt mehr als sechshundert Seiten, wobei der Kirchenlehrer nur die ersten drei Kapitel des ersten Buches der Bibel auslegt.

Wie ein Scholion aussieht, läßt sich am besten anhand eines Textbeispiels erläutern.

Unser Text Nr. 1 stammt aus den *Excerpta de Psalterio,* einem Scholion zu den Psalmen aus der Feder des Hieronymus. Es handelt sich um eine Serie von kurzen Bemerkungen zu ausgewählten Psalmversen. Unser Beispiel erläutert zwei Wendungen des 147. Psalms, „Laudate Dominum" und „qui conligat contritiones eorum". Hieronymus greift aus dem elf Verse umfassenden Lied nur zwei Wendungen heraus, die ihm erklärungswürdig oder -bedürftig erscheinen. Und mit der kurzen Erläuterung schließt er sein Scholion ab; die noch folgenden Psalmen 148 bis 150 erläutert er nicht mehr. Wie Hieronymus in dem genannten Vorwort ausführt, befassen sich *excerpta* nur mit dunklen und schwer verständlichen Passagen. Die patristischen Scholien tragen daher oft den Titel „Fragen und Antworten", *zêtêmata kai lyseis* bzw. *quae-*

---

patristischen Exegese: (1) *großer Kommentar:* Jordan (1911) S. 377–407; Schäublin (1974) bes. S. 171 ff. zusammenfassend; Neuschäfer (1987) untersucht die Kommentartechnik des Origenes, Zaharopulos (1989) die kritische Methode des Theodor von Mopsuestia. (2) *Scholion:* Heinrici (1909); Jordan (1911) S. 407–411; Bardy (1932/33); Schäublin (1974) S. 55 ff. [„Problemkommentare"]. Für das Scholion als Gattung allgemein: Zunz (1975) S. 64–75 und Wan (1993) S. 24–38, in jüdischer Exegese bei Philo von Alexandrien: Borgen/Skarsten (1976/77) und Kamesar (1994). (3) *Homilie:* Jordan (1911) S. 189–195; Nautin (1976) zu den Homilien des Origenes. – Eine vierte, nachpatristische Kommentargattung sei wenigstens noch genannt: die *Katene,* eine aus Kommentaren hergestellte Anthologie.

stiones et responsiones. Den Ausdruck *excerpta,* „Auszüge", umschreibend, könnte man auch von Problemanthologien oder einem selektiven Kommentar sprechen. Das Scholion strebt nie Vollständigkeit an.

Als Beispiel für das *genus homileticum* habe ich die kürzeste Kirchenväterpredigt gewählt, die ich finden konnte. Der Text Nr. 2 stammt von Origenes (ca. 185–254) und steht in dessen Homilien zum Lukasevangelium. Origenes ist der erste christliche Prediger, von dem wir umfangreichere Überlieferungen besitzen; vielleicht darf man ihn als den Begründer der christlichen Homilie bezeichnen. Man muß sich die Homilie im Gottesdienst vor einem zwar nicht ungebildeten, aber durchaus gemischten Publikum vorgetragen denken. Auffällig ist die Kürze der Predigt, deren Text in den *Sourses chrétiennes* nur 31 Druckzeilen umfaßt. Kann eine Predigt so kurz gewesen sein? Unter den Zuhörern befinden sich Frauen, Kinder, Katechumenen und Proselyten (vgl. 9. Homilie über Josua = *GCS* Origenes 7,354). Der von Origenes mitgeteilte Wunsch der Gottesdienstbesucher nach Kürze (lateinisch überliefert: *brevitatem namque auditores ecclesiae diligunt;* 6. Homilie über Josua = *GCS* Origenes 7,498) mag vorerst als Erklärung genügen; ich werde auf die Frage zurückkommen.

Natürlich ist eine einzelne Predigt, die zudem nur einen einzigen Bibelvers erläutert, kein Kommentar. Erst eine Predigtreihe, die eine ganze biblische Schrift auslegt, läßt sich als Kommentar verstehen. Wie in den größeren Kommentaren finden sich auch in den Predigtreihen Verweise auf früher bereits Erklärtes (Beispiel: 13. Homilie über Numeri = *GCS* Origenes 7,107); so wird das Bewußtsein wachgehalten, daß ein größerer Zusammenhang besteht.

Aber läßt sich die Homilie überhaupt mit Recht neben die wissenschaftliche Exegese, neben Kommentar und Scholion stellen? Hermann Jordan (1911, S. 191) meint zwar, daß „Kommentar und Homilie exegetischer Art dicht beieinander liegen" und „zum Verwechseln ähnlich sind"; aber in seiner Gattungsgeschichte der altchristlichen Literatur behandelt er die Homilie als Sonderfall der Predigt, nicht als Sonderfall der exegetischen Literatur. Nach Werner Jaeger (1963, S. 43) hält Origenes selbst „diesen [wissenschaftlichen] Teil seines Schrifttums streng getrennt von seinen Predigten mit ihrem erbaulichen Charakter". Andere Autoren teilen Jaegers Meinung nicht und zählen das *genus homileticum* durchaus zur Gattung des Kommentars. Dafür lassen sich Gründe anführen: Die in der Theologie des 20. Jahrhunderts geläufige Trennung zwischen wissenschaftlicher Exegese und Predigt ist den Kirchenvätern unbekannt; „gelehrte" und „praktische" Exegese gehören zusammen und werden noch nicht unterschieden (Klostermann 1947, S. 203). So verweist Origenes in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium auf seine Homilien zu Lukas und erspart sich so die Auslegung einiger Verse. „Was aber über die hundert Schafe zu sagen ist, ist in den Homilien zum Lukas-Evangelium zu finden" (*GCS* Origenes 10,261). Auch wurde darauf hingewiesen, daß Auslegungsmethode und -ziel in Homilie und Kommentar identisch sind (Torjesen 1986, S. 61 f.). „Vieles müssen wir übergehen, denn jetzt heißt es nicht kom-

mentieren, sondern die Kirche Gottes erbauen und die faulen und trägen Hörer durch das Beispiel der Heiligen und mystische Erklärungen aufrütteln", heißt es einmal in einer Predigt des Origenes (Homile über Genesis X,5; *GCS* Origenes 6,99; *neque enim commentandi nunc tempus est, sed aedificandi ecclesiam Dei*). Bedeutet das nicht: Wenn der Kommentar mit der Predigt die erbauliche Absicht teilt, dann unterscheiden sie sich tatsächlich nur durch den Umfang? Diese Hinweise sind gewichtig und treffen gewiß Richtiges. Erschöpfend sind sie indes nicht. Die Frage führt uns zu unserem eigentlichen Thema: dem Wesen der schriftauslegenden Homilie.

II. Das Wesen der schriftauslegenden Homilie

Die Homilie hat einen klaren und unverwechselbaren „Sitz im Leben" der christlichen Gemeinde: Sie ist regelmäßiger Bestandteil des Gottesdienstes. Für die Rekonstruktion des gottesdienstlichen Lebens in den christlichen Gemeinden der Väterzeit sind wir auf verstreute Quellen angewiesen, die unsere historische Neugier nicht mehr befriedigen. Der französische Origenes-Forscher Pierre Nautin konnte jedoch ein überzeugendes Bild über die Verhältnisse im Cäsarea der Mitte des 3. Jahrhunderts erstellen, der Stadt an der Mittelmeerküste also, in der Origenes lebte und predigte (Nautin 1977, S. 389–409; 1976, S. 100–112). Danach gab es drei Typen von liturgischen Versammlungen:

1. Am Sonntag versammelte sich die Gemeinde zur Feier der Eucharistie. Im Verlaufe des Gottesdienstes wurden drei Schriftabschnitte vorgelesen: eine Lesung aus dem Alten Testament, eine Lesung aus dem „Apostolos", das heißt der Apostelgeschichte oder der neutestamentlichen Briefliteratur, und ein Abschnitt aus einem Evangelium. Jede Lesung wurde durch eine Homilie erklärt. Da für den Gottesdienst nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung steht, muß die Homilie oft so kurz ausfallen wie unser Beispieltext Nr. 2.

2. Eucharistische Versammlungen gab es auch mittwochs und freitags. Der Umfang der Lesungen und der Homilien ist hier schwer festzustellen. Mindestens ist jedoch mit einer Lesung aus einem Evangelium und einer darauf bezugnehmenden Homilie zu rechnen.

3. *Täglich* außer sonntags gab es einen Wortgottesdienst. In diesem wurde nur je eine, allerdings längere Lesung aus dem Alten Testament vorgelesen. Nach einem Gebet schloß sich eine den Text erklärende Homilie an. Aus den überlieferten Homilien des Origenes läßt sich ein Lesungsumfang von etwa drei biblischen Kapiteln erschließen. Der gesamte Wortgottesdienst dürfte nur etwa eine Stunde gedauert haben, wobei die Predigt die meiste Zeit beanspruchte (Nautin 1977, S. 394).

In jeder liturgischen Versammlung wird aus der Bibel vorgelesen, und niemals bleibt das Vorgelesene ohne Erklärung. Ein Gottesdienst enthält immer auch mindestens eine Homilie, ja meistens bildet diese sogar den Hauptbe-

standteil der Liturgie. Wir finden hier eine Gottesdienstform wieder, die das Christentum von der Synagoge geerbt hat. In dieser war die Homilie, wie wir wissen, ja bereits in vorchristlicher Zeit üblich. Die Anfänge der jüdischen Homilie lassen sich bis in das 5. vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgen, wo der hebräische Bibeltext einer aramäisch sprechenden Exulantengemeinde erklärt werden muß (Neh. 8). Aus dieser Situation heraus entstand der Beruf des Schriftgelehrten, zu dessen Aufgaben auch die Schriftauslegung in der Synagoge gehört (vgl. Lang 1986). Der schriftgelehrte Laienprediger ist allerdings mit dem gelehrten Rabbinen nicht gleichzusetzen. Wir haben zunächst mit volkstümlichen Predigern zu rechnen.[2] Jedoch gab es auch die eher gelehrte Predigt, vorgetragen von Männern, die über große, an der hellenistischen Homer-Auslegung geschulte Bildung besaßen. Nach Siegert (1992, S. 91), der die älteste jüdisch-hellenistische Predigt aus armenischen Übersetzungen ans Licht gebracht hat, besitzt diese „ein Niveau, das erst in langer, auf den Schulunterricht folgender Übung erreichbar war".

In Alexandrien und in Cäsarea, den Wirkungsorten des Origenes, gab es Synagogen, in denen an jedem Sabbat, Montag und Donnerstag aus der Bibel in fortlaufender Lesung *(lectio continua)* vorgelesen und in griechischer Sprache gepredigt wurde.[3] In einer seiner Homilien spielt der Kirchenlehrer auf die jüdische Predigt an. Wenn das Buch Exodus vom Verspeisen des Passahlammes spricht, dann läßt sich das allegorisch vom Hören der Predigt verstehen: „Wenn du in der Kirche die Worte Gottes verspeist, aber auch in der Synagoge ißt, so verstößt du gegen das Gebot: In *einem* Haus soll man essen (Ex. 12,46)" (Origenes, Selecta in Exodum = *PG* 12,285). Autoren wie De Lange und Bietenhard halten das für eine Kritik an jenen Christen, die am Sabbat in die Synagoge, am Sonntag aber in die Kirche gehen. Wie dem auch sei, Origenes kennt die jüdische Predigt, und vielleicht hat er auch von ihr gelernt.[4]

---

[2] Stemberger (1979) S. 105. Vgl. auch Stemberger (1988) S. 173 f.: „Auf Synagoge und Synagogenpredigt haben die Rabbinen in der Frühzeit kaum eingewirkt und erst ab dem 3. Jahrhundert [n. Chr.] sich zunehmend bemüht, hier ihren Einfluß geltend zu machen, jedoch noch lange ohne zu großen Erfolg. Was in der Synagoge gelesen wird, wird nicht von den Rabbinen bestimmt, sondern kann von ihnen nur zur Kenntnis genommen werden." Überhaupt darf der Einfluß der Rabbinen nicht überschätzt werden: „During the period between the Temple's destruction and 200 the Rabbis were a small, inward-looking group without formal power or influence and without permanent institutions of higher learning." Gordon (1987), S. 114. Nach einem bei Eusebius überlieferten Philo-Fragment wird die Thora am Sabbat „von einem Priester oder einem der anwesenden Ältesten" erklärt, nicht von einem Gelehrten: Eusebius, Praeparatio evangelica, 8,7,13. Jedoch darf die „gelehrte" Dimension zumindest der hellenistischen Synagogenpredigt nicht zu gering veranschlagt werden; vgl. Siegert 1992, S. 55–91, der die jüdische Schrifthermeneutik aus der Homer-Exegese herleitet.

[3] Die drei Tage sind als traditionelle Tage für den synagogalen Wortgottesdienst belegt: Mischna Megillah 3,6; für die *lectio continua* vgl. den babylonischen Talmud, Megillah 31b.

[4] Manche Autoren rechnen mit einem stark judaisierenden Christentum im Cäsarea des Origenes. Siehe die Ausführungen von Bietenhard (1974) S. 50 f.: „Zur Polemik gehört auch, daß Origenes seine Zuhörer davor warnt, die jüdischen Gottesdienste in der Synagoge zu

So wichtig der Blick auf die Synagoge auch ist, so unvollständig bleibt eine Herleitung des homiletischen Gottesdienstes aus dem Judentum. Vermag das Judentum auch den Wortgottesdienst als solchen sowie die *lectio continua* zu erklären, so versagt dieser Rückgriff bei einer zweiten Frage. Warum hat man *täglich* gepredigt? Hier sind offenbar andere Einflüsse als die der Synagoge am Werk, und diesen soll nun unsere Aufmerksamkeit gelten.[5]

Den Schlüssel zum Verständnis verdanken wir einem Hinweis von Henri-Irénée Marrou, der gleichzeitig ein Kenner des antiken Erziehungswesens und der Literatur der Kirchenväter war. „Wenn man die Homilie unbedingt durch eine der antiken Literaturgattungen definieren will, dann muß man sie mit der vom *grammaticus* durchgeführten Texterklärung vergleichen." (Marrou 1982, S. 441, Anm. 67. Vgl. Augustins Vertrautheit mit der Textauslegung der Grammatiker: Bellissima 1954.) Marrou verweist uns also auf das heidnische Schulwesen der griechischen und römischen Antike. Dieses Schulwesen war dreistufig gegliedert. Am Anfang stand der Elementarunterricht, der mit der Schrift und der Komposition einfacher Sätze vertraut machte. Daran schloß sich die literarische Ausbildung an, die der Schüler beim *grammaticus* absolvieren mußte. Aufgabe des *grammaticus* war, die Schüler mit den klassischen Werken der Literatur vertraut zu machen, vornehmlich mit Homer. Die dritte Stufe führte den Schüler zu einem dritten Lehrer, der ihn nun in Rhetorik, Philosophie und Jurisprudenz ausbildete. Wenn nun Marrou den christlichen Prediger mit dem *grammaticus* vergleicht, so denkt er in erster Linie an die Texterklärung, die zu dessen Aufgaben gehörte. Eine ungefähre Vorstellung von den Aufgaben und Zielen des Unterrichts kann uns der Grammatikleitfaden des Dionysios Thrax (170–90 v. Chr.) vermitteln. Er nennt nämlich nicht nur das richtige Lesen des Textes, sondern auch die Behandlung der dichterischen Wendungen, die Erklärung von Mythen und Geschichten, die Erörterung der Bedeutung von Wörtern sowie die sachliche und ästhetische Würdigung. Im Unterricht wird zuerst die zu interpretierende Stelle gelesen

---

besuchen, was offenbar vorgekommen war. Es gab auch Christen, die die jüdischen Fasten mitmachten. Viele Christen, vor allem Frauen, feierten den jüdischen Sabbat, indem sie sich für diesen Tag badeten und schmückten. [...] Viele Christen feierten auch das jüdische Passa, indem sie ungesäuerte Brote aßen. Nach Origenes ist dieses Judaisieren vieler Christen das Ergebnis jüdischer Propaganda und Missionstätigkeit. Diese Propaganda hat gelegentlich den Erfolg, daß Christen sich beschneiden lassen." Vgl. auch Levine (1975) S. 75, 130; de Lange (1976) S. 86 und Wilken (1983) S. 66–94.

[5] Der *tägliche Predigtgottesdienst* ist wohl eine Besonderheit der Kirche von Cäsarea im 3. Jahrhundert. Im 4./5. Jahrhundert gibt es in Antiochien und Konstantinopel keinen täglichen Gottesdienst mit Predigt; eine tägliche Predigt gibt es nur in den vierzig Tagen vor Ostern und in der Osterwoche selbst. Siehe Kaczynski (1974) S. 69 und 126. In der alten Kirche war täglicher Gebetsgottesdienst verbreitet – aber diesem fehlt Schriftlesung und Predigt; vgl. Beckwith (1987) S. 36 f. Tägliches, genauer: allabendliches Bibelstudium freilich wurde in Qumram praktiziert, und zwar in Studiengruppen, die von einem Experten geleitet wurden: 1QS 6,6–8, s. Maier/Schubert (1973) S. 154. Eine ähnliche Einrichtung könnte Apg. 17,11 zugrunde liegen: „Sie forschten täglich in der Schrift."

(nach H. Usener nicht vom Lehrer, sondern von einem Assistenten); darauf erklärt der Grammatiker Wort für Wort und deckt den Sinn jedes Satzes auf. Auf eine Paraphrase folgen dann die sachlichen Erläuterungen. Nach Origenes, der in seiner Jugend selbst dem Beruf eines *grammaticus* nachgegangen war, versteht es ein guter Lehrer, „Gedichte philosophisch aufzufassen und zu jedem Gedicht das [als Erklärung] hinzuzufügen, was zum Besten der jungen Leute ist".[6]

Bei eingehender Beschäftigung mit dem Unterricht des Grammatikers und dem homiletischen Gottesdienst des Origenes fällt eine Fülle von Parallelen auf. Wie der Grammatiker, so liest und erklärt Origenes einen klassischen Text mit einer „Schulklasse", und zwar fortlaufend über längere Zeit hinweg. Der vorlesende Assistent des Grammatikers entspricht dem Lektor, der die Schriftlesung in der Kirche vorträgt. Die Klasse trifft sich täglich, und zwar frühmorgens. Wie der Lehrer, so sitzt auch der Prediger während seines Vortrags auf einem Stuhl, während die Zuhörerschaft vermutlich auf dem Boden sitzt. Bei seiner Erklärung bedient sich Origenes geläufiger Schulmethoden: Er hält den Text in der Hand und nimmt ständig auf ihn Bezug; er teilt den Text in Sinnabschnitte ein, unterscheidet die verschiedenen in einem Text sprechenden Personen, erklärt Stilfiguren wie Hyperbel, Paradoxon, Synekdoche; er diskutiert verschiedene Lesarten, die sich in Handschriften finden; er gibt einen moralischen und erbaulichen Kommentar.[7]

Mit der erbaulichen Texterklärung ist das gemeinsame Ziel von literarischem Unterricht und Predigt angesprochen. Der *grammaticus* muß die Lektüre so auslegen, daß in den Vordergrund tritt, „was zum Besten (*synteínonta eis ôphéleian,* wörtl. zielend auf Nutzen) der jungen Leute ist" (Origenes, *Gegen Celsus* 3,58 = *PG* 11,997). „Der Endzweck des grammatischen Unterrichts", schreibt Marrou (1957, S. 248), „ist [...] ethischer Natur [...]. Er sucht in den Annalen der Vergangenheit nach heroischen Vorbildern ‚menschlicher Vollendung'." In der gesamten antiken Welt war man davon überzeugt,daß die Begegnung mit der großen Literatur charakterbildend wirkt, daß die Lektüre selbst den Prozeß der *paideía* (Erziehung, Bildung) darstellt. Tugend

---

[6] Origenes, *Gegen Celsus* 3,58 = *PG* 11,997. – Zum antiken „Grammatik"-Unterricht vgl. die zusammenfassenden Erörterungen von Usener (1913); Marrou (1957) S. 235–257, 401–412; Glück (1967) S. 15–23; Bonner (1977) S. 212–249. – Daß die eigentliche Würdigung des Inhalts der Lektüre beim *grammaticus* oft zu kurz gekommen sein muß, wissen wir aus Seneca, *Epistulae morales* 108; in einer Satire führt Seneca aus, was einen *philologus* (Historiker), *grammaticus* und *philosophus* an einem literarischen Text interessiert. Während der *grammaticus* „nach altertümlichen Dichterworten, schiefen Metaphern und Redefiguren jagt", sucht der Philosoph „nach förderlichen Vorschriften sowie nach großartigen und beherzten Aussprüchen, die sich unmittelbar in die Tat umsetzen lassen" (Brief 108, 35).

[7] Für den *täglichen,* frühmorgendlichen Schulunterricht vgl. Bonner (1977) S. 139 und 126; die „cathedra" [Lehrstuhl] ist bei Bonner (1977) S. 126 erwähnt, Origenes nimmt auf sie in der 5. Ezechiel-Homilie Bezug: *GCS* Origenes 8:375; zur Diskussion von Lesarten s. Bonner (1977) S. 249 und Nautin (1976) S. 116–119; auf den „schulischen" Hintergrund der homiletischen Auslegung des Origenes verweist Nautin (1976) S. 132–136.

besteht in einem Wissen und ist *aus Texten* erlernbar. Die Lektüre freilich muß vom Lehrer begleitet werden, der als Texterklärer zugleich in der Rolle eines Mentors oder Seelenführers tritt. Diese Rolle aber entspricht der des christlichen Homileten, der seine Zuhörer durch die Begegnung mit der Heiligen Schrift formen möchte. So hat Karen Torjesen das Ziel der Predigt des Origenes als „Erziehung der Seele" und „*paideía,* das heißt die fortschreitende Vervollkommnung des Christen durch Aufnahme der Heilslehre" umschrieben.[8]

Daß Origenes seine Methode der Texterklärung dem antiken Schulwesen entlehnte, ist kein Zufall. Die Entlehnung ist sowohl aus dem pädagogischen Ziel der Texterklärung als auch aus der Lebensgeschichte des Origenes verständlich. Mit seiner Tätigkeit als Prediger führte Origenes seinen früheren Beruf fort. Er war nämlich selber als Grammatiklehrer in Alexandrien tätig gewesen. Nach dem Bericht des Eusebius verkaufte er eines Tages seine heidnischen Bücher und gab seine Schule auf, um sich ganz dem Bibelstudium und der Bibelerklärung zu widmen (Eusebius, *Kirchengeschichte,* 6:3,8–9; vgl. Nautin 1977, S. 417).

Auf die schulische Texterklärung als Vorbild für die Homilie weist auch der wenig geschliffene, kaum rhetorischen Schmuck aufweisende Stil. In einer Studie über Origenes hebt der Humanist Erasmus von Rotterdam dessen klare und einfache, jeglichem Aufwand entsagende Redeweise hervor (Erasmus, *Opera omnia,* hrsg. von J. Clericus, 8, 1706,437). Diese hat dem Kirchenlehrer den Ruf eines schlechten Stilisten eingebracht; „Origène est à peu près nul comme écrivain" (Ghellinck 1947, S. 165). Nur selten entfernt sich die Predigt von einer schlichten Texterklärung und nähert sich einer Rede, wie man sie vom Rhetor gewöhnt ist (Nautin 1976, S. 123–131). In der Regel widersteht Origenes freilich der Versuchung, einen wohldisponierten Logos mit Prolog und kunstvoller Konklusion vorzutragen.[9] Ihm liegt das Métier des Schulmeisters mehr als das des Rhetors.

Diesen Parallelen stehen Elemente des Wortgottedienstes gegenüber, die vom texterklärenden Schulunterricht abweichen. So wird nach der Homilie regelmäßig gebetet, wozu sich die Gottesdienstbesucher erheben. Oft fordert Origenes am Ende der Homilie zum Gebet auf (Nautin 1976, S. 108). Das Gebet hat in der antiken Schule keinen Platz.

Der größte und gravierendste Unterschied zwischen Wortgottesdienst und Schulunterricht ist freilich ein anderer. Im Gegensatz zur Schule bringt der

---

[8] Torjesen (1986) S. 42: „education of the soul", „*paideia,* the progressive perfection of the Christian through assimilation of the saving doctrines". Torjesen (1989) S. 335–337 führt den Gedanken weiter aus. – Hier ist noch an die philosophische Textauslegung zu erinnern, die in der Schule des Proklos (410–485) durch ihre seelenerhebende Wirkung kultischen Charakter besitzt, vgl. Erler (1987).

[9] Im 9. Jahrhundert unterscheidet der Patriarch Photios den *lógos* von der *homilía;* er meint, die Homilie sei *ouchi oikonomía tini* „ohne jede Disposition" verfaßt: *PG* 103,501.

Besucher des Gotterdienstes keinen Text mit; während der Predigt hört er nur zu, er schaut nicht in einen Text, den er in Händen hält. Der Gottesdienstbesucher bleibt passiver, als es einem Schüler erlaubt würde. Der homiletische Vortrag bleibt einer merkwürdig „frontalen" Methode verhaftet. An dieser Stelle müssen wir daher wieder auf die andere, ältere Wurzel des christlichen Wortgottesdienstes zurückgreifen: die Synagoge. Wie viele Besucher der Synagoge nicht lesen können, so verfügen auch zahlreiche Besucher des christlichen Gottesdienstes nicht über diese Fertigkeit. Als Schule vermittelt der Wortgottesdienst Heilswissen und Kenntnis der Bibel, nicht jedoch die „profane" Kunst des Lesens.

Überblickt man Übereinstimmungen und Unterschiede von grammatischem Literaturunterricht und homiletischer Unterweisung, so kann festgestellt werden: in der Kirche wurde, in gewisser Anknüpfung an den texterklärenden Schulunterricht, *ein neuer Typ des Unterrichts* geschaffen.

III. Ausdrückliche Vergleiche von Schulunterricht und Gottesdienst

Haben die frühen Christen und ihre Zeitgenossen um die Übereinstimmung von christlichem Predigtgottesdienst und heidnischem Literaturunterricht gewußt? Oder handelt es sich um eine Parallele, die wir erst aus weiter kultureller Entfernung erkennen? Zwei Quellen erlauben uns, diese Fragen zu beantworten.

Die erste einschlägige Quelle ist ein Origenestext. Der Kirchenlehrer vergleicht das Verhalten der Schüler in der heidnischen Schule mit dem Verhalten von Christen in der Kirche *(Text Nr. 3)*. Beide haben es mit Schriften zu tun; die einen werden als „menschlich", die anderen als „göttlich" bezeichnet. Origenes führt die Parallelität der beiden Institutionen „Schule" und „Gottesdienst" nicht weiter aus. Er kontrastiert den schulischen Lerneifer mit der Unaufmerksamkeit und dem Desinteresse mancher Besucher des Gottesdienstes.

Ein zweiter Beleg kommt von heidnischer Seite oder genauer: von einem abtrünnigen Christen, der das Heidentum staatlich zu schützen und neu zu beleben suchte. In einem Brief des Jahres 362 gilt Kaiser Julian „dem Abtrünnigen" der christliche Gottesdienst mit seiner Auslegung der Evangelien als eine minderwertige Form von Literaturunterricht *(Text Nr. 4)*. Formal aber entsprechen sich die Tätigkeiten von Prediger und Lehrer: die heidnischen Lehrer sind „Kommentatoren, Ausleger" (griech. *exêgêtai*), die Prediger „kommentieren *(exêgêsomenoi)* Matthäus und Lukas". Besonders interessant ist, wie Julian hier die heidnische Religion des spätrömischen Reiches in Analogie zur Buchreligion der Christen setzt. Heidentum und Christentum erscheinen als Religionen, die Glaubenssache sind, auf Büchern beruhen und

durch Ausleger von Büchern gelernt werden. Zweifellos wirkt sich in dieser Auffassung die christliche Erziehung aus, die Julian selbst genossen hat: Bei ihm wird der heidnische Literaturunterricht, dem schon immer ethosbildende Kraft zuerkannt wurde, zum Religionsunterricht. Offenbar hat sich Julian eine Erneuerung des Heidentums durch den heidnischen Literaturunterricht vorgestellt, wobei die Schule als eine philosophische Gemeinschaft organisiert werden sollte: als Gruppe, in der „griechische Lehre" aus Texten gelernt wird, in der Hymnen gesungen werden und in die man nach einer Probezeit durch eine Initiationsfeier aufgenommen wird.[10] In Julians Schulprojekt verschmelzen offenbar schulische mit kirchlichen Formen, wobei aber die schulische Form überwiegt: Texte werden nicht nur homiletisch ausgelegt, sondern schulmäßig studiert. Julians Traum von einer Schule ist nie Wirklichkeit geworden, da der Kaiser schon im Jahr nach seinem Schuledikt den Tod fand (363).

Also war den Alten die Gleichförmigkeit von literaturauslegendem Schulunterricht und bibelauslegendem Gottesdienst durchaus bewußt. Dennoch blieben beide Institutionen streng getrennt. Wie heidnische Literatur keinen Platz im christlichen Gottesdienst hatte, so bekam auch die Bibel keinen Platz in der Schule.

IV. Das Fehlen der Bibel im spätantiken Literaturunterricht

Um den neuen, „homiletischen" Unterricht der Christen zu verstehen, müssen wir uns ins Gedächtnis rufen, wie das Bildungs- und Schulwesen der Juden und der Christen zur Zeit der Kirchenväter aussah. Beide Gruppen entwickelten nämlich unterschiedliche Haltungen zum antiken Bildungswesen.

Die Juden schufen sich eigene, auf dem Bibelunterricht beruhende Schulen. „Mit fünf Jahren beginnt man die Bibel zu lernen, mit zehn die Tradition (Mischna), mit dreizehn wird man auf die Gebote verpflichtet, mit fünfzehn kann der junge Mann zum Talmud voranschreiten", heißt es in der Mischna (Avot 5,21). Ein im allgemeinen funktionierendes jüdisches Schulsystem mit für alle Knaben verpflichtender elementarer Schulbildung hat es wohl bereits im 2. nachchristlichen Jahrhundert gegeben. Die Schule war kommunal organisiert, wobei in der Regel die Synagoge als Unterrichtsgebäude diente (Stemberger 1979, S. 109–125; Krauss 1912). In der jüdischen Schule wurde von Anfang an die hebräische (und vielleicht auch die griechische) Bibel gelesen. Natürlich erreichten nicht alle Schüler das Hochschulniveau; aber es gab höhere Ausbildung in biblischer Literatur und jüdischer Tradition. Stemberger (1979, S. 119) meint, um 230 n. Chr. – also in der Zeit des Origenes – habe ein Rabbi Hoschaja in Cäsarea eine jüdische Hochschule gegründet (vgl.

[10] Die entsprechende zeitgenössische Nachricht (364 n. Chr.) findet sich bei Gregor von Nazianz, Rede 4, 111 (*SC* 309,267).

Levine 1975, S. 88 f., 103–106; Quelle: Jerusalemer Talmud, Terumot X.3,47 a). Der hervorragende Absolvent solcher Hochschulen oder Akademien konnte als „Meister“ oder „Lehrer“ (hebräisch: Rabbi) anerkannt werden. Zumindest zeitweise gab es auch griechische Akademien, in denen jüdische Studenten heidnisches Bildungsgut erwerben konnten. Während die Leiter offenbar Heiden waren, befanden sich solche Akademien unter jüdischer Schirmherrschaft (Liebermann 1965, S. 1 und 20). Daß es den Juden verboten gewesen sei, sich griechische Weisheit anzueignen, ist nicht richtig (Liebermann 1962, S. 100–114). Zumindest einige Juden lasen und kannten Homer. Ihr stabiles und blühendes Unterrichtswesen hat die Krise der ausgehenden Antike überstanden und ist im Mittelalter christlichen Schulen noch lange Zeit hindurch überlegen geblieben (Grabois 1980; Moore 1987, S. 149 f.). Für unseren Zusammenhang können wir festhalten: Der gebildete Jude ist auf den textorientierten Gottesdienst vorbereitet; ihm begegnet die Bibel nicht zum ersten Mal im Gottesdienst. *Er kennt sie aus der Schule.*

Im Unterschied zu den Juden schufen sich die Christen während der gesamten Zeit der Kirchenväter keinen eigenen, auf Bibellektüre beruhenden Schulunterricht. Die Kirche sah in der Verbreitung elementarer Bildung keines ihrer Anliegen. So war literarische Bildung in der Zeit des Origenes auch für Christen nur bei heidnischen Lehrern erhältlich. Origenes selbst hat in Cäsarea einige Jahre lang einem jungen Mann, vermutlich gegen ein nicht geringes Honorar, Philosophieunterricht erteilt (Nautin 1977, S. 183–197). Dieser Unterricht fällt zwar nicht in den Aufgabenbereich eines Literaturlehrers oder *grammaticus;* vielmehr ist er der dritten und höchsten Unterrichtsstufe zuzuordnen. Aber auch auf dieser Stufe war der Stoff durch heidnische Autoren vorgegeben. Nach Tertullian ist es dem Christen zwar erlaubt, aus Gründen des Bildungserwerbs zu einem Heiden in die Schule zu gehen; selbst unterrichten sollte ein Christ jedoch nicht, da er sich sonst der Götzenverehrung schuldig mache (Tertullian, *De idololatria* 1987, 41 [10:4–7] mit Kommentar S. 182 f.). In der aus dem 3. Jahrhundert stammenden Kirchenordnung des Hippolyt heißt es: „Wer Knaben unterrichtet, der soll [wenn er Christ ist] damit besser aufhören; hat er keinen anderen Beruf, dann lasse man ihn [unterrichten].“ (Hippolyt, *Apostolische Tradition,* 16 = *SC* 11bis, 70). Origenes entging der mit solcher Ächtung gegebenen Schwierigkeit vor allem dadurch, daß er mit seinem Privatschüler neben heidnischen auch biblische Texte las.

Als das Christentum im 4. Jahrhundert vom römischen Staat anerkannte Religion wurde und schließlich sogar zur Staatsreligion aufrückte, änderte sich im Bildungswesen nichts. Der Literaturunterricht des *grammaticus* beruhte nach wie vor auf der Lektüre heidnischer Autoren. Wie fest die heidnische Bildungstradition war, lehrt uns ein Brief des Kaisers Julian, der in den Jahren 361–363 eine Rückkehr des Reiches zum Heidentum durchsetzen wollte. Zu den Maßnahmen des abtrünnigen Kaisers gehört sein Versuch, das Bildungswesen zu beaufsichtigen und Lehrer zu akkreditieren (Julian 1973, S. 176–181, mit Kommentar S. 321 ff.). Er wollte verhindern, daß christliche

grammatici heidnische Texte lesen, deren Inhalt sie verspotteten. Nur die christliche Kritik war also in den Unterricht eingedrungen, nicht aber christliche Texte.

Im Gegenzug zur Schulpolitik von Kaiser Julian versuchten zwei christliche Theologen mit Namen Apollinaris (Vater und Sohn gleichen Namens), die heidnischen Texte durch solche der Bibel zu ersetzen (Sokrates, *Kirchengeschichte* 3,16 = *PG* 67, 417–424). Allerdings erschienen ihnen die biblischen Texte in der gebräuchlichen griechischen Übersetzung für den Literaturunterricht wenig geeignet. Der Schüler studierte poetische Texte aus Homer oder Vergil sowie platonische Dialoge. Daher gaben Apollinaris senior und junior dem Pentateuch die Gestalt homerischer Epik und den Evangelien die Form platonischer Dialoge. Allerdings konnte sich das Programm einer auf biblischen Derivaten beruhenden Schule nicht durchsetzen, und die mit großem Eifer angefertigten Bibeldichtungen sind verloren.[11]

Es mag zwar seine rhetorische Berechtigung haben, Kaiser Julian als den Vater der christlichen Schule zu bezeichnen (Judge 1983, S. 31). Aber der apollinarische Schulversuch muß als gescheitert gelten, weil er wirkungslos blieb. Heidnische wie christliche Lehrer hielten sich auch weiterhin an den geläufigen Lehrplan, der pagane Texte vorschrieb.

Schulbildung beruht auch für Origenes auf der Beschäftigung mit heidnischer Literatur (vgl. *Text Nr. 3*). Er kann zwar den texterklärenden Gottesdienst mit dem heidnischen Literaturunterricht in Parallele setzen; aber dem Kirchenlehrer liegt der Gedanke an die Einrichtung eines außerliturgischen christlichen Literaturunterrichts fern.

Der Gedanke, eine christliche Schule einzurichten, fehlt auch bei Johannes Chrysostomus (354–407). Als langjährigem Prediger an der Hauptkirche von Antiochien und später als Bischof von Konstantinopel lag ihm die biblische Bildung der Gläubigen am Herzen. In seinen Predigten beklagt er immer wieder die mangelnde Schriftkenntnis seiner Zuhörer (Kaczynski 1974, S. 213–217). Für Analphabeten gibt es nur eine Möglichkeit, sich solche Kenntnis zu verschaffen: den eifrigen Besuch der Predigt. „Wenn einer eifrig [den Gottesdienst] besucht und gut zuhört, dann kann er innerhalb eines einzigen Jahres viel lernen, auch wenn er zu Hause nichts nachliest", sagt Johannes Chrysostomus in einer Predigt.[12] Die Gebildeten freilich sollen lesen. Ihnen empfiehlt

---

[11] Lange Zeit hat die Forschung geglaubt, Reste des „homerischen Psalters" von Apollinaris zu besitzen, doch wird der betreffende Text heute in das 5. Jahrhundert datiert: Golega (196). Über Reste von Bibeldichtung aus dem 4. und 5. Jahrhundert, besonders über den Spanier Juvencus und Cyprian aus Gallien informieren Kartschoke (1975) und Roberts (1985).

[12] Johannes Chrysostomus, 58. Predigt über das Johannesevangelium, *PG* 59,320; vgl. *PG* 58,672. Vgl. noch Egerias Bericht über das Predigtwesen im Jerusalem des 4. Jahrhunderts: „Hier [in Jerusalem] ist es Brauch, daß von den anwesenden Priestern jeder, der es will, predigt; zum Schluß predigt der Bischof. Man predigt jeden Sonntag, damit das Volk in den Schriften und in der Gottesliebe ständig unterwiesen werde. Die für dies Predigten benötigte Zeit zögert die Entlassung der Gemeinde lange hinaus." (Egerias Pilgerfahrt 27:6, *SC* 296:247).

er die private, häusliche Lektüre der Bibel (Kaczynski 1974, S. 312, 316). Er weiß, daß die Kinder der Wohlhabenden täglich die heidnische Schule besuchen und Homer lesen (Johannes Chrysostomus, 15. Predigt über das Johannesevangelium, *PG* 59,147; Kaczynski 1974, S. 320). Aber die Idee einer biblischen Schullektüre kommt ihm nicht in den Sinn!

So ist festzuhalten: In die Bildungsanstalten der alten Welt hat das Christentum zunächst keine Veränderungen hineingetragen. Wenn sie eine höhere grammatisch-rhetorische Bildung erwerben wollten, waren Christen auf die bestehenden, auf dem Studium heidnischer Texte beruhenden Schulen angewiesen, und zwar bis in das 6. Jahrhundert hinein (Marrou 1957, S. 455–476). Eine plausible Erklärung für diesen Umstand scheint es nicht zu geben. Vielleicht muß man auf die konservative Haltung der *grammatici* verweisen, die an dem einmal geschaffenen Lehrplan mit großer Zähigkeit festhielten. Ihnen galten die (heidnischen) Schulautoren als „heilig" (lat. *sacer*) und ihr Lehrgeschäft als „heilige (griech. *hieros*) Unterweisung".[13] Solche Konservativität spielt sicher mit; aber kann sie erklären, daß selbst bei so gebildeten Christen wie Johannes Chrysostomus und Augustinus die Idee einer christlichen Schule fehlt? Offenbar haben wir es nicht nur mit der Konvention des Lehrerstandes zu tun, sondern auch mit dem besonderen Selbstverständnis der Christen. Anders als die Juden verstanden sie sich nicht als Träger einer eigenen Kultur, sondern nur als Träger eines eigenen religiösen Kults. Erst im Mittelalter kam es zur Ausbildung einer aller Lebensbereiche umfassenden christlichen Kultur.

Im 5. und im 6. Jahrhundert werden mit dem spätrömischen Reich auch dessen Bildungseinrichtungen zerstört. Aus dieser Zeit haben wir Zeugnisse für das Entstehen dessen, was später die Klosterschule des christlichen Mittelalters werden sollte. In den Klöstern konnte die lateinische Bibel zur Fibel der Schüler werden.[14] In diese Zeit fallen auch verschiedene Versuche, die Struktur des heidnischen Lehrplans beizubehalten, aber die heidnischen durch christliche Texte zu ersetzen. Im 5. Jahrhundert scheint Claudius Marius Victor von Marseille mit seiner Genesis in lateinischen Hexametern mehr Erfolg gehabt zu haben als die beiden Apollinaris ein Jahrhundert zuvor (Haarhoff 1958, S. 189). Im 6. Jahrhundert berichtet Junilius, er sei einem Perser begegnet, der in der syrischen Stadt Nisibis studiert habe. Dort gäbe es eine Schule, „in welcher öffentlich angestellte Lehrer einen genau geregelten Unterricht in der heiligen Schrift erteilen, wie es ihn bei uns nur in den weltlichen Fä-

[13] Belege bei Kaster (1988) S. 15 f. – Eine andere Erklärung versucht Wirth (1989) S. 97: Er will in der merkwürdig konstanten und lange Zeit hindurch die Regel bleibenden Trennung von Christentum und Schule ein Zeichen für eine versteckte oder sogar offene Gleichgültigkeit des Lehrerstandes gegenüber dem christlichen Glauben erkennen.

[14] Marrou (1957) S. 477–505; Riché (1979); Rump (1989); Volz (1939). Vgl auch Illmer (1971) S. 57–73: „Die Christen und die Grammatik". Illmer betont die Diskontinuität von antikem Schulwesen und Klostererziehung.

chern Grammatik und Rhetorik gibt".[15] Solche Schulen aber gab es auf dem Gebiet des alten Römischen Reiches noch lange nicht; erst im Konstantinopel des 9. Jahrhunderts erklärt Georgios Choiroboskos die elementare Grammatik anhand der griechischen Psalmen.[16]

Für unseren Zusammenhang ergibt sich: In der Zeit der Kirchenväter gab es keine den Bibeltext zugrunde legende christliche Schule. Die literarische Bildung war heidnisch geprägt. Auf diese Weise war der Predigthörer durch eine sich an schulischer Textauslegung orientierende Homilie überfordert. Wenn die christliche Predigt so anspruchsvoll wie etwa bei Origenes angelegt war, dann fehlte ihr gleichsam der „Unterbau".

V. Zusammenfassung und Ausblick

In der Zeit der Kirchenväter entstehen zwischen 180 und 450 n. Chr. zahlreiche Kommentare zu biblischen Schriften. Man kann diese in drei Gattungen einteilen: Kurzkommentar *(scholion, excerptum)*, ausführlicher Kommentar *(tómos, volumen)* und Homilie. Kurzkommentar und ausführlicher Kommentar sind von der antiken Philologie und Literaturwissenschaft übernommene Gattungen. Die Homilie dagegen steht in einer doppelten Tradition. Als schrifterklärende Predigt entstammt sie der Synagoge. Wie sich jedoch am Beispiel des Origenes zeigen läßt, ist die im Wortgottesdienst gehaltene Homilie auch dem Modell des antiken Grammatikunterrichts verpflichtet.

In der patristischen Zeit sind die drei exegetischen Gattungen eng miteinander verwandt. Trotz ihrer verschiedenen literarischen Gestaltung beruhen sie auf einer *gemeinsamen Grundlage.* Der ausgelegte Text enthält eine wichtige Botschaft, die sich unmittelbar an die gegenwärtige Generation richtet. Ziel aller Predigt und aller Kommentierung ist, diese – manchmal verborgene und erst zu enträtselnde – Botschaft zu erheben und mitzuteilen. Antiquarisches Interesse bleibt außer Betracht oder tritt höchstens einmal als gelehrtes Beiwerk auf. Niemals wird eine biblische Schrift als ein uns fremdes, aus einer vergangenen Kultur und nur diese betreffendes Werk angesehen.

In der Geschichte der Bibelauslegung bleibt die Vorherrschaft des erbaulichen Auslegungsziels nicht erhalten. In der Neuzeit wird die Homilie als praktische Schriftauslegung von der wissenschaftlichen immer mehr abgetrennt (obwohl selbst Bibelkommentare der modernen, historisch-kritischen

[15] Junilius Africanus, *PL* 68,15: „ubi divina lex per magistros publicos, siicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur". Diesen Bericht kennt auch Cassiodor, *PL* 70,1105.

[16] Glück (1967) S. 44–46. Beachte jedoch die Datierung: Georgios gehört ins 9., nicht ins 6. Jahrhundert, vgl. Kaster (1988) S. 234.394. – Der „Bildungswert" der Psalmen war bereits im 6. Jahrhundert Cassiodor bewußt gewesen, der ihn in seinem Kommentar zur Geltung bringt, indem er die antiken Stilfiguren dort vorfindet und erklärt (*PL* 70,1053 f. zu Ps 150,5).

Richtung noch viel erbauliches Material enthalten). Die wissenschaftliche Kommentierung der Bibel erhält einen klaren Ort in der theologischen Wissenschaft, während die Predigt der praktischen Arbeit des Pfarrers zugerechnet wird. Beide Bereiche bleiben jedoch auf das Buch zentriert. In der Theologie gilt die Exegese als Basiswissenschaft, und die Predigt verleiht dem heutigen Gottesdienst nicht anders als in der Zeit des Origenes den Charakter eines intellektuellen Rituals.[17]

Quellentexte

Text Nr. 1

Preiset den Herrn, denn der Psalm ist gut [Ps. 147,1] Für ‚Preiset den Herrn' hat das Hebräische Alleluja. Dafür steht in der Quinta ‚preiset Ja', d. h. den Herrn. ‚Ja' ist einer der zehn Namen Gottes. *Der ihre Wunden verbindet* [v. 3]: Das bezieht sich auf das Evangelium vom Samariter [d. h. Jesus], der dem halb zu Tode Geschlagenen die Wunden verband und in sie das Öl der Barmherzigkeit goß. Er führte ihn zur Kirche und gab ihn den Bischöfen zur Pflege. Ende der Excerpta zum Psalter.

Quelle: Hieronymus, *Excerpta de Psalterio,* 146. Ausgabe von P. Antin in *Corpus Christianorum Series Latina,* Bd. 72, Turnhout/Belgien 1959, S. 177–245, hier 245.

Text Nr. 2

Über den Text: „Ich taufe euch nur mit Wasser" bis „Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen." [Lk. 3,16]

Das Volk nahm Johannes auf, obwohl dieser geringer ist als Christus, denn es dachte: „Vielleicht ist dies der Christus." Als jedoch der kam, der größer war als Johannes, da wurde er nicht aufgenommen. Wollt ihr den Grund wissen? [Man muß es so] verstehen: Die Taufe des Johannes war sichtbar, aber die Taufe Christi war unsichtbar. „Denn ich", sagte Johannes, „taufe euch nur mit Wasser. Es kommt aber einer, der größer ist als ich. Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen." Wann aber tauft Jesus „mit dem Heiligen Geist" und wann „mit Feuer"? Geschieht die Taufe „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer" in einer einzigen Handlung? Oder handelt es sich um zwei verschiedene [Taufen]? „Ihr aber", sagt er [Christus], „werdet in wenigen Tagen mit dem Heiligen Geist getauft" (Apg. 1,5). Die Apostel wurden nach seiner Himmelfahrt „mit dem Heiligen Geist" getauft. Ob sie auch die Feuertaufe erhielten, davon verlautet in der Schrift nichts.

---

[17] Zum Begriff des „intellektuellen Rituals" vgl. Lang (1984) und (1988) S. 87 ff. Den Sachverhalt hat bereits Thomas von Aquin begrifflich zu erfassen gesucht, und zwar mit dem Ausdruck „cultus spiritualis" („qui consistit in doctrina legis et prophetarum", Summa theologica I II 102,4 resp. ad 3).

Nun hat Johannes, als er am Jordan taufte, manche, die sich taufen lassen wollten, mit den Worten abgewiesen: „Natterngezücht" usw., während er andere, die ihre Fehler und Sünden bekannten, [zur Taufe] zuließ. So wird auch Jesus handeln, wenn er am Fluß des Feuers steht, an jenem „flammenden Schwert" (Gen. 3,24) [das vor dem Eingang des himmlischen Paradieses steht]. Wer dieses Leben verläßt und ins Paradies eingehen will und noch eine Reinigung nötig hat, den wird er in jenem [Feuer-]Fluß taufen und dann in den Ort seiner Sehnsucht einlassen. Wer aber das Siegel der vorangehenden Taufe nicht besitzt, den wird er im Bad des Feuers nicht taufen. Denn man muß zuerst im „Wasser und Geist" getauft sein, um bei der Ankunft am Feuerfluß zeigen zu können, daß man die Reinigung von „Wasser und Geist" bewahrt hat. Nur so ist man würdig, zu empfangen die Feuertaufe Jesu Christi. „Sein ist die Herrlichkeit und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen" [1 Petr. 4,11].

Quelle: Origenes, *Homilien über Lukas,* Nr. 24. Ausgabe: *SC* 87, S. 324–327 (mit Übersetzung).

Text Nr. 3

Wenn du willst, daß dein Sohn Bildung erwirbt und also Grammatik und Rhetorik lernt, hältst du ihn dann nicht von jeglicher anderen Beschäftigung frei? Läßt du ihn nicht sich ganz der einen Sache widmen, wobei alles andere zurücktritt? Knabenführer, Lehrer, Bücher, Geld: an nichts läßt du es fehlen, bis er das von dir gesetzte Studienziel erreicht hat. Wer von uns aber läßt sich in gleicher Weise auf das Studium des göttlichen Gesetzes ein? Wer widmet sich ihm mit derselben Hingabe? Wer bemüht sich um die göttlichen Schriften mit demselben Eifer und derselben Gründlichkeit, mit der er sich menschlichen Schriften widmet? Und da wollen wir uns beklagen, noch bevor wir etwas gelernt haben? Einige von euch hören sich die Lesung an, um dann sofort nach Hause zu gehen [ohne die Homilie abzuwarten]. Sie stellen einander keine Fragen über das, was vorgelesen wurde, sie sprechen untereinander nicht darüber, sie erinnern sich nicht an das göttliche Gebot: „Frag deine Väter, sie werden dir antworten, deine Ältesten, sie werden dir Auskunft erteilen" (Dtn. 32,7). Anderen fehlt sogar die Geduld, das Ende der Lesungen in der Kirche abzuwarten. Und wieder andere kümmern sich nicht um die Lesung; im hintersten Winkel des Gotteshauses versteckt, befassen sie sich mit Klatschgeschichten.

Quelle: Origenes, *Homilien über Exodus* 12,2. Ausgabe: GCS Origenes 6,263–264. Übersetzung: *SC* 7,246 f.

Text Nr. 4

... es scheint mir nicht mehr angebracht, die Menschen zu lehren, was man nicht für richtig hält. Halten sie aber die für Weise, deren Interpreten *(exêgêtai)* sie sind und als deren Propheten sie sozusagen thronen, dann sollen sie zu-

erst ihrer Ehrfurcht vor den Göttern nacheifern. Nehmen sie hingegen von ihnen an, daß sie in ihrer Auffassung von den verehrungswürdigsten Wesen geirrt haben, dann sollen sie in die Kirche der Galiläer gehen, um den Matthäus und den Lukas auszulegen *(exêgêsomenoi)*.

Quelle: Julian der Abtrünnige, Briefe 423 c–d. Ausgabe und Übersetzung: Julian (1973) S. 178–179 (Weis)

Literatur

Augustinus (1961/64) *Über den Wortlaut der Genesis,* übersetzt von C. J. Perl, Paderborn, 2 Bde.

Bardy, G. (1932/33) „La littérature patristique des ‚quaestiones et solutiones' sur l'Ecriture Sainte", in: *Revue Biblique* 41, 1932 S. 210–236, 515–537; 42, 1933, S. 14–30, 211–229, 328–352.

Barnes, T. T. (1985) *Tertullian,* Oxford, 2. Aufl.

Beckwith, R. T. (1987) *Daily and Weekly Worship: Jewish and Christian.* Bramcote.

Bellissima, G. (1954) „Sant'Agostino grammatico", in: *Augustinus magister. Congrès international augustinien.* Paris. S. 35–42.

Bietenhard, H. (1974) *Caesarea, Origenes und die Juden,* Stuttgart.

Bonner, S. F. (1977) *Education in Ancient Rome,* London.

Borgen, P./Skarsten, R. (1976/77) „Quaestiones et solutiones: Some Observations on the Form of Philo's Exegesis", in: *Studia Philonica* 4, S. 1–15.

de Lange, N. R. M. (1976) *Origen and the Jews,* Cambridge.

Erler, M (1987) „Interpretieren als Gottesdienst", in *Proclus et son influence,* hrsg. von G. Boss und G. Seel, Neuchâtel. S. 179–217.

Frend, W. H. C. (1984) *The Rise of Christianity,* London.

Ghellinck, R. P. (1947) *Patristique et Moyen Age,* Brüssel, Bd. 2.

Glück, M. (1967) *Priscians Partitiones und ihre Stellung in der spätantiken Schule,* Hildesheim.

Golgea, J. (1960) *Der homerische Psalter,* Ettal.

Gordon, L. D. (1987) „Becoming a Rabbi in First-Century Palestine", in: Paul L. Reddit (Hrsg.), *Proceedings. Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 7, S. 105–116.

Grabois, A. (1980) „Ecoles et structures des communautés juives dans l'occident aux IX–XII[e] siècles", in: *Settimani di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo* 26/1978, S. 937–962.

Haarhoff, T. J. (1958) *Schools of Gaul: A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire,* Johannesburg, 2. Aufl.

Heinrici, G. (1909) „Zur patristischen Aporienliteratur", in: *Abhandlungen der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse,* 27, Leipzig, S. 841–860.

Illmer, D. (1971) *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter,* München.

Jaeger, W. (1963) *Das frühe Christentum und die griechische Bildung,* übersetzt von W. Eltester, Berlin.

Jordan, H. (1911) *Geschichte der altchristlichen Literatur,* Leipzig.

Judge, E. A. (1983) „The Interaction of Biblical and Classical Education in the Fourth Century", in: *Journal of Christian Education* 77, S. 31–37.

Julian, *Briefe* (1973). Griechisch-deutsch, hrsg. von Bertold K. Weis, München.

Kaczynski, R. (1974) *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus,* Freiburg.

Kamesar, A. (1994) „The Narrative Aggada as Seen from the Graeco-Latin Perspective", in: *Journal of Jewish Studies* 45, S. 52–70.

Kartschoke, D. (1975) *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfried von Weißenburg,* München.

Kaster, R. A. (1988) *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity,* Berkeley.

Klostermann, E. (1974) „Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes", in: *Theologische Literaturzeitung* 72, S. 203–208.

Krauss, S. (1912) *Talmudische Archäologie,* Leipzig, Bd. 3, S. 199–239 (Kap. 12: „Schule").

Lang, B. (Hrsg.) (1984) *Das tanzende Wort: Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich,* München.

Lang. B. (1986) „Vom Propheten zum Schriftgelehrten", in: *Theologien und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen,* hrsg. von Heinrich von Stietencron, Düsseldorf, S. 89–114.

Lang, B. (1988) „Kleine Soziologie religiöser Rituale", in: *Religionswissenschaft: Eine Einführung,* hrsg. von Hartmut Zinser, Berlin, S. 73–95.

Levine, L. L. (1975) *Caesarea under Roman Rule,* Leiden.

Liebermann, S. (1965) *Greek in Jewish Palestine: Studies in Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C. E.,* New York, 2. Aufl.

Liebermann, S. (1962) *Hellenism in Jewish Palestine,* New York, S. 100–114: „The Alleged Ban on Greek Wisdom".

Maier, J./Schubert, K. (1973) *Die Qumran-Essener,* München.

Marrou, H.-I. (1957) *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum,* übersetzt von C. Beumann, Freiburg.

Marrou, H.-I. (1982) *Augustinus und das Ende der antiken Bildung,* Paderborn.

Moore, R. I. (1987) *The Formation of a Persecuting Society,* Oxford.

Nautin, P. (1976) „Origène prédicateur", in: *Origène: Homélies sur Jérémie,* Bd. 1. *SC* 232, Paris, S. 100–191.

Nautin, P. (1977) *Origène: sa vie et son œuvre,* Paris.

Neuschäfer, B. (1987) *Origenes als Philologe,* Basel.

Riché, P. (1979) *Les écoles et l'enseignement dans l'occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle,* Paris.

Roberts, M. (1985) *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity,* Liverpool.

Rost, H. (1939) *Die Bibel im Mittelalter,* Augsburg, S. 117–136: „Die Bibel in den Schulen".

Rump, H.-U. (1989) „Magister und Scholastikus: Das neue Ansehen des Lehrers in christlicher Zeit", in: J. G. von Hohenzollern u. a. (Hrsg.), *Schreiber, Magister, Lehrer,* Bad Heilbrunn, S. 133-143.

Schäublin, C. (1974) *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese,* Köln.

Siegert, F. (1992) *Drei jüdisch-hellenistische Predigten,* Bd. 2, Tübingen.

Stemberger, G. (1979) *Das klassische Judentum,* München.

Stemberger, G. (1988) „Jabne und der Kanon", in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 3, S. 163–174.

Tertullian (1987) *De idololatria,* hrsg. von J. H. Waszink u. a., Leiden.

Torjesen, K. J. (1986) *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis,* Berlin.

Torjesen, K. J. (1989) „Hermeneutics and Soteriology in Origen's *Peri Archon*", in: *Studia Patristica,* 21, S. 330–348.

Usener, H. (1913) „Ein altes Lehrgebäude der Philologie", *Kleine Schriften,* Leipzig, Bd. 2, S. 265–314.

Wan, S. (1993) „Philo's Quaestiones et solutiones in Genesism: A Synoptic Approach", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 32, S. 22–53.

Wilken, R. L. (1983) *John Chrysostom and the Jews,* Berkeley.

Wirth, G. (1989) „Lehrer, Kirche und Kaiser: Zum literarischen Bild am Ende der Antike", in: J. G. von Hohenzollern u. a. (Hrsg.), *Schreiber, Magister, Lehrer,* Bad Heilbrunn, S. 83–118.

Zaharopoulos, D. Z. (1989) *Theodore of Mopsuestia on the Bible,* New York.

Zunz, G. (1975) *Die Aristophanes-Scholien der Papyri,* Berlin, 2. Aufl.

Stéphane Weiss

Zur Mystik des Kommentars bei Gershom Scholem[1]

> Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.
>
> Kafka

I

Hegels fundierende Kritik an der Gepflogenheit, Texte zu präjudizieren, sie die ganze Wahrheit bekennend einzuleiten, nimmt es gleichwohl auf sich, einen seiner berühmtesten Texte einzuleiten.[2] Unredlich und verarmend mag es erscheinen, eine „Sache" ohne ihre „Ausführung", ein „Resultat" ohne sein „Werden" in einem unerfindlichen „Anfang des Erkennens" erschöpfend zu besitzen; in einen Zirkel begibt sich erst seine gescheite, die „Erfahrung" der „Wahrheit" des Textes bedenkende Widerlegung.

Dem folgt: das Recht, das Kommentarverständnis Gershom Scholems, des großen Historikers der jüdischen Mystik, im Rahmen weitläufiger Anstrengungen um „Text und Kommentar" zu behandeln, ausgezeichneter Gegenstand einer wie von außen her verfaßten Einleitung, ließe sich allein im Verlaufe seiner „Darstellung" begründen; und richteten sich die Bemühungen um ein solches Recht auch nach dem Schnittpunkt, in den Jan Assmann verschiedenste „Vorgeschichten" des Kommentars einmünden sieht – die Kanonisierung der fundierenden Texte als die eigentliche Bedingung des Kommentars[3] –, so befruchtete jene Einsicht Hegels ein Gebiet, das Scholem der „Philosophiegeschichte" eigens entzogen wissen wollte.[4]

Es darf entsprechend vermutet werden: die Kabbala ist nichts als eine bestimmte Gestaltung eines Gefüges von Text und Kommentar, welche der

---

[1] Es handelt sich im folgenden um die für die Veröffentlichung erweiterte Fassung eines Referats, das ich anläßlich des Symposions „Text und Kommentar" am 1. Juni 1991 in Heidelberg gehalten habe. Frau Aleida Assmann und Herrn Jan Assmann möchte ich für die Einladung herzlich danken.

[2] Es ist die „Phänomenologie des Geistes", der die folgenden Paraphrasen entnommen sind. Vgl. Ed. Hoffmeister, 1952, S. 11.

[3] J. Assmann: „Umgang mit Texten, Deuten von Zeichen: der Kommentar im Schnittpunkt von Mantik und Philologie", Einführungsreferat zum Symposion „Text und Kommentar", Vorlage S. 1.

[4] Scholem (1962), S. 8.

These Jan Assmanns zu widersprechen scheint. Es wäre also nicht allein das „Resultat“ der Kabbala ein „verschiedenes“, die Kanonisierung fundierender Texte für sie nicht Bedingung des Kommentars, sondern die Kabbala selbst beinhaltete „Werden“ und „Ausführung“ solcher „Verschiedenheit“, so daß sich ihre „Sache“ lediglich als ein „Moment“, jene voreilig, da schon einleitend betrachtete „Verschiedenheit“, nur als „Grenze der Sache“ begreifbar erwiese.[5]

Noch die Frage nach Text und Kommentar gehörte in der Kabbala dem für sie den Kontext stiftenden Gegenstand an, den sie zu befragen sucht. Und so beherrschte ihre Beantwortung, jene „Verschiedenheit“, diese immer schon von ihrem Umfeld gleichsam eingenommene Frage.

Gerade indem sich diese Frage damit einer kulturhistorischen Betrachtung zu versagen scheint, verstünde sich die Kabbala, in diesem ihr eigentümlichem Aufeinanderverwiesensein von Frage und Antwort ihres erst zu bildenden Gegenstandes, gemäß einer Hermeneutik[6], der Scholem emphatisch in einer „Religionsgeschichte“[7] zu genügen glaubte.

Den Beziehungen von „Philosophiegeschichte“, „Religionsgeschichte“ und Hermeneutik sei an zwei Lehrstücken nachgegangen im Hinblick auf eine in unser Thema nun wie von innen her führenden Einleitung.

Hierfür bietet sich als erstes die Deutung an, mit der die jüdische Mystik den Schöpfungsgedanken des „klassischen“ Monotheismus aufgenommen und verwandelt hat.[8]

Mit der Schöpfung wird die „Freiheit“ Gottes zu einer absolut differenten Welt, welche bedingungslos, durch nichts als „Geist“, „aus Nichts“ an „Natur“, geschaffen worden ist, gegenüber einem jeden philosophischen Vorhaben auf einen irreduziblen „Begriff“ von „Religionsgeschichte“ gebracht. Diese Vorstellung einer „Schöpfung aus dem Nichts“ wird nun von der Kabbala ihrer „Unvollziehbarkeit“ wegen, auf dem Abgrunde nämlich des dem „Sein“ in der Schöpfung entgehenden „Nichts“, umgedeutet, gilt es, ihrem Empfinden nach, alles mit allem in einer Kontinuität, der Natur gleich, zu verknüpfen.[9]

Mag solcher „Umdeutung“ das „Nichtseiende“ ontologischer Provenienz Subjekt des reinen „Nichts“ theistischer Schöpfung[10], Philosophie und Theo-

---

[5] Hegels Formulierungen a. a. O.

[6] Vgl. Gadamers Formel seiner Hermeneutik: „etwas als Antwort verstehen“, zitiert von H. R. Jauß (1981), S. 467. Scholem hat die Kabbala als ein Denken beschrieben, das nicht aus Frage und Antwort konstruierbar sei, als ein erzählendes Denken. Vgl. Scholem (1965), S. 117.

[7] Scholem (1965), S. 14.

[8] Vgl. G. Scholem: „Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes“ in: Scholem (1976), S. 53 ff.

[9] Vgl. Scholem (1965), S. 137 das Eingeständnis, daß in der Kabbala für ein „Nichts“ im theologischen Sinne kein Platz sei. Die Naturmetaphorik erläutert den Sinn des Nichtunterbrechens in: Scholem (1976), S. 113 ff.

[10] Scholem (1976), S. 64.

logie in solchem „Nebeneinander" ununterscheidbar sein[11], so soll ihr offenkundiges, ja zugestandenes „Mißverständnis"[12] doch selbst eine produktive, mystisch *„vollziehbare"* Sprachwelt eröffnen, in der das „Nichts" schließlich der „Fülle" Ausdruck verleiht[13]: die „Schöpfung aus dem Nichts" ist Schöpfung aus Gott selbst, das „Nichts" sein, Gottes „Nichts"!

Das „Nichts" verwandelt sich zur philosophisch paradoxen Metapher für Gottes Übersein[14], ebenso zum „Symbol" einer an die Mythen des Gnostizismus erinnernden Theogonie. So sieht sich schon diese Deutung der Schöpfung auf Religion *und* Philosophie verwiesen und erscheint damit selbst einer Deutung, derjenigen Scholems, unterzogen, die beansprucht, sie einer Traditon gemäß in der Moderne zu rechtfertigen.

Nicht nur den Synkretismus dieses Lehrstücks mystischer Deutung, auch das ihm eingeschriebene Problem der Hermeneutik, veranschaulicht der folgende Textauszug eines Kabbalisten aus dem 13. Jahrhundert:

> ... Die Ursache, die selbst keine Ursache hat, wirkt das Etwas aus dem Nichts und wirkt durch das Wort. Wenn aber alle Kräfte zum Nichts zurückkehren, so besteht der Urseiende, der die Ursache von allem ist, in seiner ungeschiedenen Einheit in den Tiefen des Nichts.[15]

Es ist Scholems diskriminierende Rede von einer die „Philosophiegeschichte" entbehrenden „Relgionsgeschichte", die sich von selbst widerlegt, indem sie der von der Ontologie uneinholbaren Dignität der Schöpfung, dem innersten Bestand des Monotheismus, nicht gerecht wird. Und allein von hier aus stellte sich die rechte Frage der Einleitung. Die Schöpfung *„durch das Wort"* spricht den Text und seine Bedeutung an, dem, als Tradition, der Kommentar des Wortes Gottes zu antworten sucht – Herzkammer einer theologischen Hermeneutik, der die Schöpfung, nicht nur auf die Offenbarung hin, zur Vermittlung vorausgesetzt ist: in der Frage nach einer Begründung der Schöpfung durch das Wort, nach der Selbstbegründung ihrer dem Text des Wortes folgenden Deutung, ihres Kommentars.

Jacob Taubes' unscheinbarer Beitrag zur „theologischen Methode der Interpretation"[16], das zweite Lehrstück, handelt davon. Denn mit der Aufklärung finde sich die Offenbarung durch eine von der historischen Betrachtung ihrer Texte ausgehenden kritischen Zersetzung bedroht. So enthebe Bultmanns „Entmythologisierung" die Offenbarung als „Kerygma" jeder Geschichte nur, um sie vor der historischen Kritik zu bewahren.

---

[11] Scholem (1976), S. 67, 73.
[12] Scholem (1976), S. 67.
[13] Scholem (1976), S. 73.
[14] Scholem (1976), S. 77, 79.
[15] Scholem (1976), S. 83.
[16] J. Taubes (1981), S. 579 ff.

> Das Kerygma ist für Bultmann Kern der christlichen Erlösungsbotschaft. Es bleibt daher Aufgabe aller [...] entmythologisierenden Reflexion der [...] Theologie, die historischen Schalen, die diesen Kern umgeben, in ‚weltlicher' Manier, konkret mit Mitteln der historischen Methode als Hüllen abzulösen. Die Nebelwand des Historischen hüllt das Kerygma ein. Diese Nebelwand muß durchschritten werden [...] Daß auch die theologisch orientierte Bibelkritik oft im Nebel des Historischen steckengebleiben ist und sozusagen den Tod in der Historie erlitten hat, verschlägt wenig gegen den kategorischen Imperativ historischer Redlichkeit.[17]

Diese bildhaften Äußerungen Taubes' müssen aber wohl vor dem Hintergrund eines älteren Textes verstanden werden, in dem Scholem seinen von ihm schon damals als großartig empfundenen Weg erzählt.[18] Nicht Zufall habe ihn, so schreibt er 1928, zum „Kabbalisten" werden lassen, sondern eine allen Zweifeln entrissene „intuitive Bejahung mystischer Thesen". Kafka und Molitor deuteten auf ein „geheimes Leben des Judentums", und so war es ihm anfangs nicht um die Historie, sondern um die Metaphysik der Kabbala zu tun. Scholem lebte indessen, wie er schreibt, in einer Zeit, der der „Schlüssel" zum Verständnis dieser Welt der Kabbala abhanden gekommen sei. Doch vielleicht fehlte nicht so sehr der „Schlüssel" als vielmehr nur eines:

> Mut, in einen Abgrund zu steigen, der eines Tages bei uns selber enden könnte, Mut, auch durch die symbolische Fläche, die Wand der Historie hindurchzugehen. Denn der Berg, das Korpus der Dinge, bedarf gar keines Schlüssels; nur die Nebelwand der Historie, die um ihn hängt, muß durchschritten werden. Sie zu durchschreiten – daran habe ich mich gemacht. Ob ich im Nebel steckenbleibe, sozusagen den ‚Tod in der Professur' erleiden werde? Aber die Notwendigkeit der historischen Kritik [...] kann, auch wo sie Opfer verlangt, durch nichts anderes abgegolten werden! Gewiß, Geschichte mag im Grunde ein Schein sein, aber ein Schein, ohne den in der Zeit keine Einsicht in das Wesen möglich ist. Im wunderlichen Hohlspiegel der philologischen Kritik kann für heutige Menschen zuerst und auf die reinlichste Weise, in den legitimen Ordnungen des Kommentars jene mystische Totalität des Systems gesichtet werden, dessen Existenz doch gerade in der Projektion auf die historische Zeit verschwindet.[19]

Mit diesem Scholemschen Lebensbericht entnommenen Wendungen situiert Taubes demnach die Bultmannsche Theologie in einer Dialektik der historischen Methode – des historischen Weges zum gegenhistorischen Ziel, zum aller Geschichte, im Glauben, enthobenen „Kern" der Offenbarung, zum Worte Gottes. Das Paradox einer in ihrer Zeitlichkeit reflektierten Offenbarung scheint es also zu sein, Historie in einer Differenz zur Offenbarung und damit zugleich als den Maßstab eines um die Gegenwart wissenden Verstehens des Textes der Offenbarung zu begreifen.

---

[17] Ebd.

[18] G. Scholem: „Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums", abgedruckt in D. Biale (1982), S. 155 f.

[19] A. a. O., S. 156.

Dem gilt es im Blick auf Scholems „Religionsgeschichte" der Kabbala nachzugehen.

Taubes' aus Scholem schöpfende Umschreibung der theologischen Problematik Bultmanns spricht ja präzise die Historie an. Nun unternahm einst die von Scholem so verschriene „Wissenschaft des Judentums"[20] zu Beginn des 19. Jahrhunderts, auch in der Nachfolge Hegels, den in vielem unvollkommenen Versuch, diese neue, moderne, eben historische Einstellung *in* das Judentum und zwar als seine „Wissenschaft" hineinzunehmen. Es ging ihr darum, das sich in den Perioden der „Offenbarung" und „Tradition" entfaltende „Wesen" des Judentums[21] innerhalb einer historischen Wissenschaft vernunftgemäß, als ein *anerkanntes* Objekt, zu setzen und es von einer bloß in sich kreisenden Selbstvergewisserung zu emanzipieren. So aber *erfährt* sich das Judentum, der Erkenntnis und Kritik verpflichtet, seinem vorausgesetzten „Wesen" nach, in seiner Geschichtlichkeit; ist die Geschichte vom „Wesen" immer schon unterschieden, so versteht sich die „Wissenschaft" gerade als diejenige Unterscheidung, derzufolge allein noch vermittelnd von einer Bezüglichkeit *zum* Judentum zu sprechen wäre.[22]

Vermochte sich Scholem mit seinem historisch-philologischen Standpunkt in diesen von der „Wissenschaft des Judentums" gesichteten Horizont zu stellen?

Taubes und Bultmann folgend, gälte es, jene Differenz der Offenbarung und so die der monotheistischen Tradition ans Herz gelegene Schöpfung zu denken. Sich darin geübt zu haben, behauptete freilich die Kabbala.[23] Gegenüber der Systematik philosophischen Denkens wird Scholem den Kommentar als eine Annäherung an die eigentümliche, Schöpfung und Offenbarung begründende Wahrheit des Textes hervorheben.[24] Es wäre zu erörtern, wie zuletzt im Kommentar ein solches „Denken der Schöpfung" angesichts der „Krisis" der Zeit[25] möglich sein soll. Denn erst damit wäre „Religionsgeschichte" an sich selbst begründet und zugleich vermittelt: ihr „Innerstes", die allein durch Gottes Wort begonnene Schöpfung, und ihr „Äußerstes", Letztes: die Differenz *der* Offenbarung *als* Historie und der mit dem Kommentar, noch mit der „Wissenschaft", immer wieder einzuschlagende Weg ihrer Bewahrheitung. Die Historie drängte sich aber eigens auf, jene die Einleitung fordernde Frage nach der Kabbala im Hinblick auf eine bestimmende und so zu bewahrheitende Sinndifferenz zu stellen. Die „Schöpfung aus dem Nichts", die Offenbarung

---

[20] Vgl. G. Scholem: „Wissenschaft des Judentums einst und jetzt" in: Scholem (1963), S. 147 ff.

[21] A. Geiger (1885), S. 63 ff.

[22] S. Weiss: „Wissenschaft des Judentums und Kabbala", in C. Schulte (Hrsg.): Kabbala und Romantik, im Druck.

[23] Scholem (1976), S. 83.

[24] Scholem (1976), S. 100, 101.

[25] Zur „Zeit" ebd. und Scholem (1976), S. 110; zur „Krisis" vgl. Scholem (1965), S. 9, wo sie die Rezeption, und Scholem (1965), S. 49, wo sie die Produktion von Kabbala fördern soll.

des Wortes Gottes an den Menschen, sind angesichts der Vernichtung in den konkretesten Kontext *verrückt* worden, auf den hin die „Wissenschaft des Judentums", als Wissenschaft der Vernichtung des Judentums, die Schöpfung einerseits und die Vernichtung andererseits in ihrer Korrelation wird begreifen müssen.

Wie sie sich diesem Problem überhaupt stellt, sollte wie das Schibboleth der nun zu erfahrenden Antwort der „Religionsgeschichte" der Kabbala Gershom Scholems auf diese quaestio iuris klingen.

II

Scholem würdigt immer wieder die Spontaneität und Produktivität der sich um Deutung bemühenden religiösen Tradition der Kabbala und hebt sie so von einer die Offenbarung, ihrer vermeintlichen Eindeutigkeit wegen, passiv hinnehmenden Einstellung ab.[26]

Dies muß indessen angesichts der die Kabbala bewegenden Fragestellung überraschen.[27] Denn nicht etwa den Verwicklungen eines die Offenbarungstexte mühsam erklärenden Kommentars gilt diese Fragestellung, nicht ihrer Mitteilung oder Exegese, sondern dem, was im „Namen Gottes" als sein Selbstausdruck aufzufinden und zu betrachten wäre.[28] So geht die Kabbala den „Emanationen" von Gottes schöpferischer Kraft nach, die sich als Licht- oder Energiephänomene umschreiben lassen und denen die „Sprache" ein nicht einmal kommunikatives „Ausdrucksmittel"[29] ist. Noch dem *Thoratext* selbst wird nachgespürt als einem *„Kommentar"* dieses Gott selbstbezüglichen „Namens", und so erfüllt hier der Kommentar seine Aufgabe in einer „Bestimmung des Verborgenen".[30]

Nun muß sich dieses auf eine wie nach innen lebende, theosophische Intimität gerichtete Interesse im Rahmen einer das Äußere der Zeit und der Welt fortschreibenden Tradition bekunden.[31] Da sich der mystische „Gegenstand", die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen, solcher Vermittlung der Tradition per se entzieht, läßt sich der eigentliche Status des Wortes Gottes in der Rede von seiner „unendlichen Sinnfülle"[32] nur andeuten; ein mystisches Thema wie die „Darstellung des göttlichen Lebens"[33] wird, in einer anderen Über-

---

[26] Scholem (1976), S. 93.
[27] Scholem (1976), S. 105 ff.; Scholem (1965), S. 55 ff.; Scholem (1967), S. 1 ff.
[28] G. Scholem: „Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala" in: (1973), S. 19 ff.; Scholem (1976), S. 106; Scholem (1965), S. 55 ff.
[29] „Der Name" S. 8; Scholem (1965), S. 53 ff.
[30] Scholem (1965), S. 61, 71.
[31] Scholem (1965), S. 71.
[32] Scholem (1965), S. 72.
[33] Scholem (1965), S. 75.

setzung, einem Blick „hinter" den, wie ein „Tor"[34], eiligst zu durchschreitenden Wortsinn des Textes der Tradition entnommen. Dies weist auf die berühmte Lehre vom vierfachen Schriftsinn, deren kabbalistische Rezeption eine gewichtige Problematik zu erkennen gibt.[35]

Die Frage ist hier eine der „Spekulation über den wahren Sinn der Thora auf allen vier Ebenen"[36], zu denen auch der „mystische Sinn" zählen soll, der, im Bilde einer „Nuß", „innerste Kern", demgegenüber die restlichen Sinne nur wie „Schalen" erscheinen können.[37] Es muß Aufgabe der Kabbala sein, den sogenannten „wahren Sinn" auf die diversen Sinnesschichten zu verteilen, wiewohl er nicht in ihnen aufgeht.[38] Die Thora in der „Fülle" ihrer vier Sinne wird in der jüdischen Hermeneutik mit dem Akronym „Pardes" bezeichnet, welches zugleich das hebräische Wort für Paradies ist.[39] „Pardes" meint zum einen also die Thora im Gesamtbild ihrer verschiedenen Bedeutungen und zum anderen den allein erlösenden Bereich der mystischen Spekulation. Das eine Mal sind „Schale" und „Kern" gemäß der allegoretischen Konvention in ihrer Einheit und Verwiesenheit zueinander, so aber auch in ihrer Differenz, gesehen; das andere Mal wird der „Kern" von den „Schalen" gelöst, es wird der Verweisungszusammenhang aufgebrochen, indem nur der innerste „Kern" eine ganz andere – „paradiesische" – Wahrheit bekunden soll, die den gängigen Sinnen indes höchstens aufgehe, sofern sie sich mystisch auf den „Namen Gottes" beziehen lassen.[40]

Beispielhaft unternimmt es hier die Kabbala, die Tradition über ihre Deutung zu erobern, womit zirkulär auch immer die Deutung selbst, das Verhältnis des Kommentars zum Text, berührt wird. Ist nämlich die Kabbala, als Deutung, Kommentar, so dürfte gerade der Wortsinn des Textes das für sie bedenkenswerte Thema sein; muß sich das „Mysterium" doch von jedem Wort, Träger der unerschöpflichen Fülle der Thora, aus erfahren lassen.[41] Dieser Verpflichtung gegenüber dem Wortsinn, die schon dem „symbolischen"[42] Verständnis des Textes folgt, kommt die Kabbala aber gerade nicht nach, indem sie von der Allegorese die Erbschaft der sogenannten „Entwertung des

[34] Scholem (1965), S. 26.
[35] Scholem (1965), S. 72 ff.
[36] Scholem (1965), S. 81.
[37] Ebd.
[38] Scholem (1965), S. 83 ff.
[39] Scholem (1965), S. 81.
[40] Scholem (1965), S. 82.
[41] Scholem (1965), S. 87.
[42] Der locus classicus des Scholemschen Symboldenkens findet sich in Scholem (1967), S. 28 ff., Goethe folgend, ohne daß dies reflektiert würde. Gerade diese Rede von „Symbol" und „Allegorie" weist auf die Notwendigkeit, die hermeneutisch genannte Dimension eines historischen, philologischen, philosophischen Betrachtens des Judentums, so auch seine Einbindung in „nicht-jüdisches" Denken zur Sprache zu bringen. Scholem ist dem Thema aus dem Wege gegangen, während Idels Behandlung des Themas enttäuscht, vgl. M. Idel (1988), S. 200 ff.

Wortsinns" annimmt.[43] Doch auch diese in „symbolischer" Sicht widersinnige Vorstellung bringt es, übertragen, zu respektabler Dignität, wenn es heißt, daß das „Licht" des Mysteriums sich im Wortsinn verdunkele.[44] Hier wird die emanationstheoretische Lichtmetaphorik verquickt mit dem Gedanken einer den ebenso „einfachen" wie ausdrücklichen Wortsinn zur gegensymbolischen Kontingenz abwertenden Sinnhierarchie.

Wie steht es also um das über ihr Verhältnis zum Wortsinn entscheidende Selbstverständnis der Esoterik in der Kabbala? Die Amalgamierung von mystischer und allegoretischer Exegese, deren Beziehungen Scholem geistesgeschichtlich und systematisch verharmlost[45], zeugt von dem Versuch, im Rahmen eines allegoretischen Verständnisses von Esoterik und Exoterik, nunmehr eine *mystische* Esoterik geltend zu machen.

Was bedeutet es, die Thora „verborgen wie offenbar, exoterisch und esoterisch in einem" begreifen zu wollen[46]? Es fällt auf, daß in dieser Wendung das offenbarende Wort Gottes vom verborgenen unterschieden wird. Ist das Esoterische damit nicht als Offenbarung verhüllt? Die allegoretische Exegese, an die sich die Kabbala anlehnt, dächte hier anders; sie faßte die Offenbarung in einem mehrfachen Sinn auf, der vom „materiellen" Wortsinn zu einem Offenbarung erst erfüllenden „spirituellen" Sinn führte.

Der Kabbala hingegen öffnet sich das Verborgene dank einer „Entschlüsselung", gibt sich der „Grund" der Offenbarung, der „Name Gottes", lediglich in einer verschlüsselten Form[47], ist die Offenbarung also nur das äußere, exoterische Komplement „seiner" Verhüllung.

„Entschlüsselung" verlangte in einer mystisch inspirierten Exegese des offenbar „erscheinenden" Textes, den in diesem verhüllten „Grund", der verhüllenden exoterischen Offenbarung, der Tradition, ihn seiner Verborgenheit zu entreißen. Doch worauf hin? Kann es eine Offenbarung geben, die, der allegoretischen Methode entgehend, sich nicht auf das äußerlich Erscheinende beschränkt und die gleichzeitig nicht verstellt ist?

Es ist stets der gleiche Zirkel: die Kabbala strebt nach anderem, das, der sinnvermittelnden Sprache nicht zugänglich, sich diese doch, so eben noch in der Rede von einer kabbalistischen Esoterik, zu eigen machen muß.

Dies zeigt sich in den Worten von einer ebenso „spirituellen" wie „unverstellten" Offenbarung.[48] Das „Mysterium", das in der Kabbala Esoterische, ist in einer typologisch, so doch auch allegoretisch gedeuteten Thora „unverstellt offenbart" gewesen: eine „utopische" Thora, in der Offenbarung und

---

[43] Scholem (1965), S. 87.

[44] Ebd.

[45] Vgl. Scholem (1965), S. 76 die Rede von einer „Dualität" von allegorischer und mystischer Esoterik, so auch Scholem (1965), S. 85.

[46] Scholem (1965), S. 73.

[47] Scholem (1976), S. 106.

[48] Scholem (1965), S. 95.

Erlösung – einst – zusammengefallen seien, eine Thora vor der Sünde, die mit dieser zerbrach, so daß ihr spirituelles Element sich nunmehr hinter den „Gewändern" oder „Schalen" verfallener Sinne, besonders des Wortsinns, verbirgt.[49] Es ist dies aber, gleichsam an den Rändern der in der Kabbala zu deutenden Tradition, die Andeutung einer *anderen* Offenbarung – der singuläre „Gegenstand" jüdischer Mystik.

Anders ist sie wahrlich, indem solch „spirituelle" Offenbarung sich unverstellt gibt, die Differenzierung von „innen" und „außen", von mystischem und wortwörtlichem Sinn hinter sich lassend. Handelt es sich aber um eine andere Offenbarung, so um einen anderen *Text*. Konsequent wird dies, aus der Sicht der Deutung, zugestanden, nimmt die mystische Hermeneutik ihre Aufgabe darin wahr, den Text „aufzuschmelzen" und zu „verwandeln".[50]

Die Offenbarung mystischer Prägung umfaßte also nicht allein das „Absolute" vor aller Deutung. „Bedeutungslos", ist sie dieser vielmehr das unendlich zu Deutende[51]. Die Offenbarung ist lediglich „deutbar", ihre Bedeutung beruht in der Be-deutung.

Mehr noch, kann es, aus der Sicht der Tradition, zum Text der Offenbarung, ihm gegenüber, nur einen *anderen* Text geben. Denn es kennzeichnet die „göttliche Mitteilung" ihre „Plastizität"; es bekundet sich die Offenbarung nur im ersten Buchstaben des Alphabets (und des Textes der Zehn Gebote), aus dem alle Sprache der Deutung, der Tradition, sich erst zu bilden habe.[52]

Das Wort der Offenbarung kommt der mystischen Erfahrung entgegen[53], und beide scheinen sich wahlverwandtschaftlich zu ähneln: die „prinzipiell unendliche Plastizität" der mystischen Erfahrung[54] und die „mystische, unbegrenzte Plastizität des göttlichen Wortes"[55]. Beide, Offenbarung und mystische Erfahrung, sind damit auch, ihrer Deutung halber, so auf die Tradition verwiesen[56], wie der Mystiker die Tradition in seine mystische Erfahrung „hineinprojiziert", sie ihr also nicht entstammt[57], die mystische Erfahrung alles andere denn traditionalistisch genannt werden darf, die Mystik vielmehr als „eigener Weg"[58], eben als Be-deutung, den Sinn der Tradition, als Kommentar, den Text transformiert. Es ist in der Mystik „unentscheidbar"[59], ob der

---

[49] Ebd.

[50] Scholem (1965), S 21.

[51] Scholem (1976), S. 109.

[52] Scholem (1965), S. 47, vgl. „Name Gottes" S. 39 ff.

[53] Scholem (1965), S. 21.

[54] Scholem (1965), S. 16.

[55] Scholem (1965), 23.

[56] Scholem (1965), S. 16 zur „mystischen Erfahrung" und Scholem (1976), S. 108 zur „Offenbarung".

[57] Scholem (1965), S. 17.

[58] Scholem (1965), S. 23, 89.

[59] Scholem (1965), S. 26.

Mystiker seine Erfahrungen in den Text hineinlegt oder ob sie ihm von dort her „entgegenstrahlen“[60], findet die „Heiligkeit“ der Texte doch in ihrer Deutbarkeit im Kommentar, in ihrer „Metamorphose“[61], zur Begründung.

Die Kabbala läßt sich demnach zusammenfassend verstehen als eine Wiederholung der Tradition zum Schein. Als ihre Wiederholung will sie zunächst nichts als Tradition sein[62]; scheinbar wiederholend ist sie, wenn sie die Tradition, die Deutung von Offenbarung, auf den Kopf stellt: die Offenbarung, der Text in seiner Bedeutung, allein aus seiner Deutung, aus seinem Kommentar, als Be-deutung, erfolgen soll. Dies weist auf die Wiederholung der Tradition *zum Schein:* Tradition und Offenbarung werden selbst zum Schein gegenüber dem Fluchtpunkt einer in sich „bedeutungslosen“[63], darin offenbarungs- und textstiftenden, mystischen Erfahrung. Die allegoretische Sinnvermittlung von „Erscheinung“ und „Wesen“[64], die das rabbinische Denken von Offenbarung und Tradition bestimmte – die Offenbarung als Kommentar –, ist verkehrt zu einer das „symbolische“ Textverständnis zum Schein wahrenden Fuge des Kommentars *als* Offenbarung.

Zum Schein bildete der „alte“ Text der Tradition und Offenbarung, den es für die Kabbala zu kommentieren galt, selbst einen Kommentar dem „neuen“ Text mystischer Offenbarung gegenüber. Und hielte sich deren Be-deutung für einen „Schlüssel“ der Offenbarung selbst, so ist sie es zum Schein, sofern dieser „Schlüssel“ nicht der Offenbaung, sondern ihrer „Exegese“ entstammte.[65]

So ist die Kabbala, als ein „Empfangen“ von Tradition[66], als ihre „Interpretation“ um der mystischen Erfahrung willen[67], der Überzeugung, „Überlieferung von den göttlichen Dingen“[68], Gotteserkenntnis *aus* „mystischer Erfahrung“[69] zu sein und in ihrem Rang jedem Phänomen des rabbinischen Judentums ebenbürtig[70]: „Neuer Wein in alten Schläuchen“[71]!

[60] Ebd.
[61] Scholem (1965), S. 21, 22.
[62] Scholem (1965), S. 15.
[63] Scholem (1976), S. 109.
[64] Diese Worte sind von Scholem, so im zitierten „Brief“, verwendet. Eine typologische Deutung der Thora spricht von ihrer „historischen“ Erscheinung in Scholem (1965), S. 94 oder von ihrer „geschichtlichen“ Erscheinung in Scholem (1965), S. 97, während, so Scholem (1965), S. 96, „das wirkliche Wesen der Thora nur eins“ sei.
[65] Scholem (1965), S. 22.
[66] Scholem (1976), S. 106.
[67] Scholem (1965), S. 49; Scholem (1965), S. 15, 16.
[68] Scholem (1965), S. 7.
[69] „Name Gottes“, S. 62 bei A. Abulafia.
[70] Scholem (1965), S. 35.
[71] Scholem (1965), S. 14.

III

Die Schöpfungsdeutung zeigte mit ihrem Anspruch, Tradition und Historie zu vermitteln, die Aufgaben einer „Religionsgeschichte" an; allein die Frage, die der Kabbala und sich selbst einen Kontext erschließt, dürfte ihnen gerecht werden.

Wie sollte aber die Kabbala auf eine solche Frage eingehen, wenn sie den allein vom Text des Wortes Gottes aus begehbaren Weg der „Religionsgeschichte" umkehrend selbst auf nichts anderes denn „Schein" zu weisen vermag? Sind nämlich die Offenbarungstradition und der Text ihrer Deutung zum Schein geworden, tritt also an die Stelle des Offenbarungstextes ein Kommentar, so liegt diesem „Schein" kein „Wesen" zugrunde, sondern nur mehr anderer „Schein".

Doch während sich die Kabbala damit nicht nur einer solchen Fragestellung entzieht, beansprucht sie, als Tradition, der Historie zugänglich zu sein, diese aus sich erfolgen zu lassen und so an sich zu binden.

Dies erweist sich schon, wenn die Kabbala die Historie aufklärerisch zum Zeugen beruft in ihrem Bemühen, entgegen der Offenbarungstradition, den Text von einem Kommentar aus gewissermaßen zu konstituieren.[72] Der Historie liegt aber, mit der Tradition, die Möglichkeit der am Text zu erfahrenden Bedeutung, ihre Wahrheitsdifferenz, voraus, soll von ihrem, in einer Dialektik, traditionslos gedachten Erkenntnisgegenstand überhaupt die Rede sein können.

Dem schien das historisch-philologische Programm Scholems nachzukommen, indem sich die Kabbala, als Redeweise mystischer Erfahrung, auf eine Tradition und ihr Deutungspotential einläßt, deren Gewicht gegenüber der Offenbarung sich dank seiner historischen Aufklärung ermessen läßt.[73] Sofern aber die Tradition der Kabbala damit die exoterische Gegenständlichkeit verleiht, die sie, als esoterische Disziplin, entbehrt, fügt sich diese Redeweise der Kabbala nicht allein der Tradition und ihrer Sprache, sondern noch der sie umgreifenden Perspektive der Historie. Die Kabbala verwiese *als* „Religionsgeschichte" immer schon auf eine historische „Religionsgeschichte" der Kabbala[74], und diese allein, so Scholem selbst, ließe noch von jener wissen.[75]

Um so eindringlicher stellt sich aber an die Kabbala die Frage nach ihrer Art und Weise, Historie zu denken, wenn sie, wie des Textes, so jener Motive der Vermittlung, der Erkenntnis und der Gegenständlichkeit vehement zu entsagen sich genötigt glaubt. Der Kabbala muß es also darum zu tun sein, in ihrer Deutung der Tradition, mit der Tradition auch die Historie für sich einzunehmen. Diese ihren Kreis abrundende Eroberung sei kurz geschildert.

---

[72] Scholem (1965), S. 12.

[73] Scholem (1976), S. 92.

[74] Scholem (1965), S. 14.

[75] „Brief", S. 156, sowie G. Scholem: „Zehn unhistorische Sätze über Kabbala" in: Scholem (1973), S. 264, 1. „Satz".

Mit der Historie wird, neben der Tradition, eigens der Part der Deutung selbst zum zu deutenden Thema der Kabbala, indem sie der Hermeneutik, der Exegese und deren vornehmstem Gebiet, dem Gesetz, weniger kritisch als typologisch zugeordnet wird.[76] Als „sündhafte“ Domäne mühsamer Deutungsanstrengungen erweist sich die Historie besonders des Wortsinns wegen, des so genannten sensus historicus, des Trägers all dessen, von dem sich die Kabbala zu erlösen gedenkt und dessen Überholtheit, Zeithaftigkeit, Todesmächtigkeit, sie mit bilderreicher Sprache beschwören muß[77] im Widerschein jener „unverstellten Offenbarung“, die in einem Offenbarung *und* Erlösung zugleich, die Extreme der wortwörtlichen und mystischen Sinne zusammen wahren soll.

Die Kabbala ist als Wiederholung der Tradition zum Schein darauf aus, die ihr vorgegebene Offenbarungstradition und den Text in Be-deutungen derart einzubegreifen, daß die sich diesen gleichsam gebende Texttradition *zur* Offenbarung *aus* mystischer Erfahrung und, zugleich damit, diese mystische Deutung zur Historie wird. In sich widerstreitend, verinnerlicht sie sich, als Tradition (zum Schein), auf einen Text hin zur esoterischen Offenbarung, wie sie die Deutung veräußerlicht zur exoterischen Historie. Auf historische Weise Tradition (zum Schein), auf mystische Weise Historie, besteht die Kabbala in solchen von Tradition und Historie inspirierten, selbstbezüglichen, sich wiederholenden „Allegorien“[78]: wissend weiß die Kabbala den Grund nicht, denn sie steckt, darin ebenso Geschichte und nicht Geschichte, in einem „Nebel“[79], der einzig diesem abgründigen „Wesen“ selbst entströmt.[80]

Dies mag Kabbalisten wie Historiker ironisch und trostlos zugleich anmuten[81], und es muß Scholem veranlassen, vor solcher kafkaschen „Verzweiflung“ zu fliehen. Der „Wahrheitsgehalt“[82] des mystischen Historismus[83] und Kommentars ist es dann, „die Nebelwand der Historie zu durchschreiten“. Hier verarmte der Kommentar als Be-deutung, wäre nicht mehr die der alten Historie zugedachte Exegese, sondern, so ist zu lesen, allein noch der „Mut“[84] von Hilfe. Doch auch dem „Mut“ wird eine traditionelle Sprache Ausdruck verleihen dank einer diese „Krisis“ der alten Bedeutung auffangenden und in

---

[76] Scholem (1965), S. 90 ff.

[77] Scholem (1965), S. 94 im Zusammenhang mit Scholem (1965), S. 87 zum Wortsinn.

[78] Im Sinne einer „verhüllenden“ wie „offenbarenden“ Produktion; vgl. den Artikel von H. Cancik- Lindemaier: „Allegorese/Allegorie“ in H. Cancik, B. Gladigow et al. (Hrsg.): Handbuch der religionswiss. Grundbegriffe, 1981, Bd. I, S. 424 ff., die insofern das Gegenteil der mit der Exegese identischen Allegorese ist.

[79] „Zehn unhistorische Sätze“, a. a. O.

[80] Ebd. und „Brief“, a. a. O.

[81] „Erster Satz“, a. a. O.

[82] W. Benjamin: Gesammelte Schriften, Bd. I, Frankfurt a. M. 1974, S. 125 zur Unterscheidung des „Kommentars“ von der „Kritik“, die allein dem „Wahrheitsgehalt“ gilt.

[83] Der Sinn dieses „Historismus“ wird im folgenden erläutert.

[84] „Brief“, a. a. O.

den Schatten stellenden Therapie, die im „Ritus" zur Anwendung kommen soll. Gegenüber der „harten Schale" der Thora, der Offenbarungstradition und dem Text, könne nur der „Vollzug der Gebote" etwas ausrichten.[85] „Im Vollzug der Gebote vermag der Mensch die äußere Schale zu durchbrechen und zum Kern vorzudringen." Der Textallegorese zuwider, fundierte schon ein kabbalistisch geprägter Talmudist wie Nachmanides die mystische Interpretation des Bibeltextes realiter im Vollzug der Gebote, durch den allein ihr genuines Anliegen, das Symbol, bedeutungsvoll werde.[86]

Der „Grund" der Bedeutung – in der Tradition die Schöpfung durch das Wort und der Text der Offenbarung – ist so zuletzt in der Kabbala nicht mehr dem „Geist" verfügbar, sondern einem ganz anderen Zusammenhängen verbundenen rituellen Akt überlassen.

Und so wird Scholem seine eigene Arbeit, „Wahrheit hervorbrechen"[87] zu lassen, mit der Hoffnung begleiten, aus dem mystischen Berge, den die Nebelwand der Historie ja erbarmungslos umgibt, richtig angesprochen zu werden; so wie „Erkenntnis" eine in Gott gründende Frage heißt, die keiner Antwort entspricht.[88] Diejenige Erkenntnis aber, die sich um die Vermittlung von Schöpfung und Historie sorgte, bewußter noch nach allem Geschehenen, wüßte *sich,* der Fragilität und Bodenlosigkeit der Schöpfung durch das Wort gemäß, nur als Frage Antwort.

Der von der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis ausgehenden Entfremdung entgegnend, sind die Offenbarung und die Historie, in einem Scheinzusammenhang deswegen festestens verknotet, in der Kabbala ebensowenig unterscheidbar wie einander bezüglich. Es muß sich nämlich die Kabbala, weil sie die Tradition verkehrt, der Historie erwehren und sich doch selbst historisch geben als *Tradition* (zum Schein). Und so kommt es, daß die Kabbala in ihrer Geste der Wiederholung Offenbarung *und* Historie desavouiert, die doch nur mehr in ihrer *Differenz* zueinander zu denken sind. Die Tradition der Kabbala bekehrt sich in ihrer „Krisis" anstatt zur Aufklärung zum „Mythos"[89]. Dies sollte sich bestätigen, lieferte die kabbalistische Begründung der Historie zum „notwendigen" „Schein"[90] einen Hinweis darauf, wie die Kabbala, im Sinne eines mystischen Historismus, die Vernichtung denken könnte.

So sei zum Schluß noch einmal die Tradition von Text und Kommentar auf ihr Maß, die Schöpfungsdeutung, zurückgeführt und diese zugleich auf die Einleitungsfrage bezogen.

Noch das Geschichtsdenken der Kabbala folgt einer Schöpfungsdeutung, wenn sich die Historie in ein Emanationsgefüge wie eingereiht findet. Denn

---

85 Scholem (1965), S. 95.

86 Scholem (1965), S. 75.

87 „Brief", a. a. O.

88 „Zehn unhistorische Sätze", „Dritter Satz", a. a. O.

89 Vgl. G. Scholems Aufsatz „Kabbala und Mythos" in Scholem (1965), S. 117 ff.

90 „Brief", a. a. O.

der „Nebel", den der mystische Historiker zu durchqueren sucht, entspricht ohne Zufall dem Bild, das sich die kabbalistische Theosophie von den Anfängen einer „sefirotisch", in Emanationen sich artikulierenden Schöpfungsgeschichte gemacht hat.[91] Demgemäß bietet sich der „Ritus", der einer mythologisch wahrgenommenen Schöpfung gilt[92], als die „Grundlage" des historisch-kabbalistischen Komplexes an.

So kommt die kabbalistische Schöpfungsdeutung wieder zu Ehren, die, wie in einem Brennglas, unsere Problematik auf sich zurückbezieht. Denn auf ihrem brüchigen Fundament wird die Kabbala den Text und die Bedeutung, vor allem aber die mit der „Schöpfung aus dem Nichts" initiierte Offenbarungstradition, die Deutung transzendenter Bedeutung *durch* das Wort, bei Wahrung ihrer aller Wortlaut, zugrunde richten.

Auf einer von prachtvollen Sprachbildern dekorierten Bühne in Szene gesetzt, darin nicht allein von Ontologie und Mythologie angetrieben, ist diese Schöpfungsdeutung synkretistisch, wie die Kabbala, als Tradition (zum Schein) und als Historie, diese Konstellation des Synkretismus ins Unendliche fortzuschreiben scheint. Von allem wird die Rede sein unter dem Obdach dieser „religionsgeschichtlich" gewappneten Tradition, die solcher Meinungsvielfalt und Offenheit, Insignien einer vorgeschobenen Modernität, die Fassade einer ebenso versichernden wie enthusiasmierenden Verbindlichkeit verleiht.

Diese Schöpfungsdeutung entlarvt sich selbst als eine Selbstaufhebung der Deutung: Die Kabbala, die, als Tradition, als Kommentar von Texten, die Schöpfung durch das Wort *entsprechend* durch das Wort in einem infiniten und-so-weiter begründen müßte, entzieht sich selbst diesem und diesen Grund. Doch sich so entziehend, „deutet" sie, „kommentiert" sie. Hier wahrt sich eine Rede von „Schöpfung", die nun von ihrem Grunde in der Tat wissend nicht weiß. Bedeutung ist zur Be-deutung, zum Schein, entzweit.

Doch damit ist der Historie noch nicht alle mystische Erleuchtung zuteil geworden. Denn während die um Erkenntnis ringende Historie, der Tradition gegenüber, different ist als eine (andere) Weise des Wissens und damit nicht Geschichte, im Sinne der zu erkennenden Wirklichkeit, während sie dieser Geschichte nichts hinzuzufügen oder zu entnehmen vermag, sie sich diese einzig in der Erkenntnis unterstellt und darin, an der Grenze der Ohnmacht, auch ihre Macht über eine unabschließbare, unverfügbare Geschichte läge, steht es mit dem mystischen Historismus ganz anders.

Der „Ritus", das Paradigma der Historie und des Kommentars in der Kabbala, wirkt auf eine fungierende , gleichsam lebende Schöpfung ein im Hinblick auf ihre „Neuschöpfung", ihre Rückführung und Erlösung.[93] Der „Ritus"

---

[91] Vgl. D. Biales Kommentar zum „Dritten Satz" in: Biale (1985), S. 72.

[92] G. Scholem: „Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbala, in Scholem (1965), S. 164 ff.

[93] Scholem (1965), S. 169.

ist es, der, aller typologischen Gesetzlichkeit trotzend, zum mystischen „Kern" stoßen wird, in dem sich, dank solcher in einem Vollzug fundierten Be-deutung, wie ein anderer Text, so eine andere Geschichte „offenbarte". Dem rituellen Vollzug genügt ein „Mut" verlangender Abstieg oder Aufstieg, sagen wir, eine Versenkung. Der mystische Historist versenkt sich in ein zum Schein textuelles Geschehen, das, im historischen Gewande verhüllt und zugleich enthüllt, wie eine „nackte Wahrheit"[94] für sich spricht[95].

Der Schöpfung wird ein mythologischer Kern unterschoben, wenn die Kabbala sich die Geschichte bzw. den Text aus dem „Geiste" der Bedeutung zum Schein, also aus dem Vollzug des „Ritus", ausspinnt; derart etwa, daß solche für sich sprechende, „bedeutende", nur weil als je zukommende solchermaßen be-deutete Geschichte, einer Schöpfungsgeschichte gleich, Vernichtung wie zurückzunehmen *scheint*. Anstatt der Schöpfung durch das Wort, durch die Deutung ihrer Offenbarungstexte, anstatt ihr schließlich und endlich durch Sittlichkeit[96] zu genügen, wäre die Versenkung in solche „Schöpfungsgeschichte" der stets spiegelbildliche Vollzug einer in dieser vermeintlich „offenbaren" Selbst-widerlegung der Vernichtung.

Die kabbalistische Schöpfungsdeutung findet in dieser Extrapolation ihres *Verstehens* der Vernichtung ihr Pendant. Wie die Geschichte nämlich in solcher Deutung nicht mit dem Verhältnis zu Schöpfung und Offenbarung[97] beginnt, in Wort und Tat die Aufgabe des Menschen, sondern noch die Menschenwelt als imago Dei[98] fassend mit der anthropomorph vorgestellten „Schöpfung" selbst, in die verstrickt, der Mensch die Geschichte als Wechselbad von Gottes Strafen und Belohnen in einem theosophischen Zusammenhang „erfahren" muß[99]; wie also die Bodenlosigkeit der Schöpfung, ihre Leere, ihr „Nichts", in der Kabbala nicht zu denken sind, so wenig ist es die Ver-

[94] E. Simon (1928), S. 99, zitiert Rankes „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber": „Wir unseres Orts haben einen anderen Begriff von Geschichte, nackte Wahrheit ohne allen Schmuck, gründliche Erforschung des einzelnen, das übrige Gott befohlen."

[95] Die „Vergegenwärtigung der vollen Wahrheit", von der Taubes in seinem Bultmann-Referat spricht, a. a. O. S. 580, meint dieses Für-sich-Sprechen der Geschichte ohne subjektivitätsbedingte Differenz.

[96] Gegenüber Odo Marquard, der in seinem Beitrag zu Fuhrmann et al. (1981), S. 582, in einer „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist", die Rezeptionsästhetik von Jauß als Erbin der hermeneutischen ars applicandi eingesetzt, gemäß des „Übergangs der traditionsorientierten Gestalt einer Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns [...] in ihre moderne Gestalt einer Hermeneutik der mehrfachen Auslegungsweisen", soll, sit venia verbo, auf die produktionsethische Erfüllbarkeit der Schöpfungs- und Offenbarungstradition aufmerksam gemacht werden.

[97] J. Taubes (1981a), S. 115 ff. zur Opponierung von Offenbarung und Geschichte.

[98] Vgl. J. Dan: Art. „Imago Dei" in: A. A. Cohen/P. Mendes-Flohr (Hrsg.) (1987), S. 475, wonach die Symbolik der imago Dei die anthropomorphe Häresie verhindere!

[99] Der theosophische Zusammenhang erweist sich als typologisch, sofern etwa das Strafen, Urteilen, „sefirotisch" oder „epochal", so in der „schmitta"-Lehre in Scholem (1965), S. 105 ff., überwindbar sein soll. Hier zeigt sich die anthropologisch motivierte Theozentrik dieses Geschichtsbegriffs.

nichtung schon als eine Möglichkeit der Geschichte, des, wider die mythische *Notwendigkeit,* Freiheit ausmachenden Standes des Menschen gegenüber Schöpfung und Offenbarung. Und dieser *Möglichkeit* gemäß, müssen sich die Schöpfung durch das Wort, Offenbarung und Tradition, nunmehr auf eine sie zerreißende Geschichte bringen lassen, die allein der Differenz einer historischen „Wissenschaft des Judentums" in einer Wissenschaft der Vernichtung des Judentums den zu erfahrenden Stoff der *Wirklichkeit* verliehen hat.

Es ist damit, in einem affirmierten Konnex von „Wissenschaft" und Judentum, der Maßstab gesetzt, von dem aus Scholems „Religionsgeschichte" der Kabbala hier betrachtet werden sollte.[100] Und wenn anfangs, aus solch einer Fragestellung heraus, die „Religionsgeschichte" auf eine „Philosophiegeschichte" verwiesen wurde, so soll es zuletzt um die *Wahrheit* gehen.

Scholem stellt ja den Kommentar dem philosophischen Denken gegenüber als die Weise dar, sich einer in Texten der Offenbarung ein für allemal verkündigten Wahrheit zu nähern. Im Kommentar wird die Deutung absolut wahrer Text-Bedeutung gerechtfertigt. Ist aber, sofern die Bedeutung alle Wahrheit in sich birgt, ihre Deutung nicht mehr wahr? Der Kommentar, so könnte man denken, sei wahr, doch Wahrheit sei nicht sein eigentliches Geschäft. Diese Konstellation, an Wahrheit wie an ein unvernehmbares Kerygma zu glauben, sie aber nicht zum Gegenstand des differenten, so auch „erfahrenden" Denkens zu erheben, erinnert nicht nur suggestiv an die Kabbala, für die „Wahrheit" in der „Tradition" nicht überlieferbar sein soll.[101] Und noch einmal *wiederholt:* die Deutung der Bedeutung, wonach es der Deutung nicht um die Wahrheit der Bedeutung ginge und sie gerade deswegen als Kommentar von Texten Deutung sei, ist nichts als diejenige Deutung der Tradition, als die hier die Kabbala herausgestellt wird; die als eine „Wahrheit" nicht überliefernde „Tradition", als Tradition zum Schein, so schon als „Umdeutung" der Schöpfungsgeschichte, der Tradition, zur „Religionsgeschichte" sich perpetuell widerspricht: Gershom Scholems Mystik des Kommentars, die, in Obhut der unvermittelbaren Tradition der Kabbala, vom Judentum spricht, der die Historie, ganz anders als Bultmann, zum irreduziblen „Mythos"[102] des Judentums geworden ist.

---

[100] Darüber hinausgehende Themen, so der Vergleich mit Ricœurs *philosophischer* Symboltheorie, mit der dialektischen Theologie Karl Barths, so die Frage nach der Möglichkeit einer seinsindifferenteren Hermeneutik – man denke an Lévinas –, dem sich nunmehr das Auffinden eines „héritage hébraïque" ausgerechnet Heideggers entgegenstellen soll, vgl. M. Zarrder (1990), S. 101 ff. anhand der von Scholem historisierten kabbalistischen Hermeneutik, aber auch die Auseinandersetzung mit der zahlreichen, Scholem zumeist wohl gesonnenen, Literatur, ebenso die Behandlung der in Scholems Nachfolge blühenden Kabbalaforschung, die bei Idel zur Scholemkritik übergegangen ist, rücken demgegenüber in den unverdienten Hintergrund.

[101] „Erster Satz", Scholem (1973), S. 264.

[102] Die Enthistorisierung als Entmythologiserung bei Bultmann in Taubes' Referat a. a. O. Während Bultmann, von Hans Jonas' Augustinusstudie her, so R. A. Johnson (1974), S. 173 ff. das „Kerygma" gegen eine objektivistische und somit „mythologische" Vorstel-

Und es ist dieses, von einem in der Kabbala hochgehaltenen Schöpfungsdenken aus, seinen Flug zur „Religionsgeschichte" antretende Kommentieren, dem das Verhältnis von Tradition und Historie, von Schöpfungsdeutung und, mit der Vernichtung, differenten Wahrheit, nicht in den Sinn zu kommen vermag. Solche mystische *Entrückung* der Wahrheit, dieses allein den Menschen berührenden Problems, in den vergangenen Abgrund einer theosophisch erzählten Gottheit, dieser allerfernste, zum Schein, einer jeden Erkenntnis ungemäß, als Geschichte drapierte Mythos, erweist sich in einer Hermeneutik, die der Gegenwärtigkeit nicht entkommt, die sich vielmehr an diese, den Sinn ihrer Zeitlichkeit zur „Krisis" *verrückend,* zu lehnen hätte, sofern die Vernichtung sich verstehen ließe als die Selbstaufhebung der Schöpfung, Vernichtung der Schöpfung *durch das Wort,* welches die historische, als Palingenese der Kabbala sich offenbarende Rede eines vom geistigen Schuldzusammenhang erlösenden „Ritus"[103] *Lügen* strafte.

---

lung zu retten versucht, sich darin von Historie abwendet, ist Scholems Denken, gegen den „Objektivismus", das „Erscheinende" der „Schalen" der Offenbarungstradition gerichtet, ohne dem Bemühen um Geltung nachzukommen, unentrinnbar der Historie verhaftet.

Hinsichtlich des „Mythos" wäre die Kabbala mit der Gnosis und ihrem „dogmatischen Mythos" vergleichbar, vgl. J. Taubes (1971), S. 145.

[103] Vgl. den „tikkun" der lurianischen Kabbala in Scholem (1967), S. 300 ff.

Literatur

Biale, D. (1982), *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History,* Cambridge, Mass.

Biale, D. (1985), „Gershom Scholem's ten unhistorical aphorisms on Kabbalah: Text and commentary", in: *Modern Judaism* 5.

Cohen, A. A./P. Mendes-Flor (Hrsg.) (1987), *Contemporary Jewish Thought,* New York.

Fuhrmann, M./H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hrsg.) (1981), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch,* München.

Geiger, A. (1885), *Nachgelassene Schriften,* Bd. 2, Breslau.

Idel, M. (1988), *Kabbalah. New Perspectives,* New Haven/London.

Johnson, R. A. (1974) *The origins of demythologizing. Philosophy and Historiography in the Theology of R. Bultmann,* Leiden.

Scholem, G. (1962), *Ursprung und Anfänge der Kabbala,* Berlin.

Scholem, G. (1963), *Judaica I,* Frankfurt a. M.

Scholem, G. (1965), *Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* Frankfurt a. M.

Scholem, G. (1967), *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,* Frankfurt a. M.

Scholem, G. (1973), *Judaica III,* Frankfurt a. M.

Scholem, G. (1976), *Über einige Grundbegriffe des Judentums,* Frankfurt a. M.

Simon, E. (1928), *Ranke und Hegel,* Berlin.

Taubes, J. (1971), „Der dogmatische Mythos der Gnosis", in: M. Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel, München.

Taubes, J. (1981), „Zum Problem einer theologischen Methode", in: M. Fuhrmann et al. (1981), S. 579 ff.

Taubes, J. (1981a), „Von Fall zu Fall. Erkenntnistheoretische Reflexionen zur Geschichte vom Sündenfall", in: M. Fuhrmann et al. (1981), S. 115 ff.

Zarader, M. (1990), *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque,* Paris.

III. Philosophische Texte und Kommentare

Heidrun Brückner

Bewahren und Erneuern: Philosophische Kommentartraditionen im indischen Mittelalter

In Indien dürfte wohl die Mehrzahl der bis heute überlieferten Sanskrit-Werke der Gattung des Kommentars zuzurechnen sein. Nicht nur heilige und gelehrte Texte sind kommentiert worden, sondern auch die klassischen Werke der schönen Literatur. Die Gattung reicht von Werken, die einen Grundtext für den Schulbetrieb lediglich grammatisch analysieren und paraphrasieren, bis zu solchen, die den Grundtext zum Vehikel ihrer eigenen Systembildungen machen. Diese Vielfalt der Kommentarliteratur spiegelt sich in einheimischen Klassifizierungen, die verschiedene Subgattungen des Kommentars unterscheiden.

Text und Kommentar sind aufeinander angewiesen: So wurden viele Texte überhaupt nur weiterüberliefert, indem sie kommentiert wurden, und umgekehrt konnten Autoren sich häufig nur Gehör verschaffen, wenn sie sich auf die Tradition in Gestalt eines älteren autoritativen Textes berufen konnten.

Im folgenden möchte ich mich auf Kommentare philosophisch-religiösen Inhalts konzentrieren, in denen auch neue Überlegungen – im Selbstverständnis der Verfasser – als Explikation von in einem als autoritativ angesehenen Grundtext gemachten Aussagen aufgefaßt werden. Verschiedene Kommentatoren können jedoch – oft mit gleich guten Gründen – denselben Text unterschiedlich, wenn nicht sogar gegensätzlich, erklären. Dieselbe Tradition kann also für unterschiedliche inhaltliche Anliegen in Anspruch genommen und angeeignet werden, wobei sich die Kommentatoren jedoch weitgehend derselben Techniken bedienen.

Da der gedankliche Verlauf philosophischer Werke in der Kommentarform den Themenvorgaben der Grundtexte sowie bestimmten hermeneutischen und dialektischen Regeln folgt, entspricht die Struktur solcher Texte nur selten den Vorstellungen, die man im Europa der Neuzeit von der Darlegung eines philosophischen „Systems“ hat. Aus dieser Sicht scheint es weitgehend dem Rezipienten überlassen zu sein, aus in unterschiedlichen Kontexten gemachten Aussagen das „System“ eines Philosophen zu konstruieren bzw. zu

rekonstruieren.[1] Wohl auch deshalb hat sich die indologische Forschung der unvoreingenommenen Untersuchung der Struktur und des Aufbaus von Sanskrit-Kommentaren, ihres jeweiligen Verhältnisses zum Grundtext und ihres Selbstverständnisses bisher nur in begrenztem Umfang angenommen. Einer Aufarbeitung steht ferner die schiere Masse und Schwierigkeit der Texte entgegen, deren Verfasser meist die freie Beherrschung der heiligen vedischen Texte und die Kenntnis der Regeln zu ihrer Interpretation voraussetzen und ferner in Form von in den Text hineingenommenen Disputationen beständig auf die gesamte Gelehrsamkeit ihrer Zeit Bezug nehmen. Der Kommentartext ist Ergebnis und oft auch wieder Ausgangspunkt langer Rezeptions- und Disputationsprozesse.

Am Beginn der überlieferten altindischen Literatur steht der Veda, ein Korpus von offenbarten, mündlich überlieferten Texten. Schon innerhalb des Veda lassen sich jüngere Prosatexte teilweise als Kommentar zu den älteren Hymnen verstehen.[2] Dem Veda angegliedert sind ferner Leitfäden, die sogenannten *sūtras,* die den Verlauf der Opfer erläutern und komprimierte Darstellungen der vedischen Hilfswissenschaften wie der Sakralgeometrie etc. sind. Bei den *sūtras* handelt es sich um Merktexte, in denen größere Wissensmassen zum Zwecke des Memorierens zusammengefaßt sind. Das Auswendiglernen geht der Erklärung durch einen Lehrer voraus. Die Kürze der *sūtras* erfordert wiederum Kommentierung. Im Falle der vedischen Hilfswissenschaften, der Grammatik und der meisten philosophischen Systeme, die sich zum Teil aus Veda und Hilfswissenschaften entwickelt haben, sind die *sūtra*-Texte die ältesten erhaltenen Texte. Obwohl sie nicht zur Offenbarung gehören, sind sie autoritativ. Zu den *sūtra*-Werken liegen Kommentare und Superkommentare vor. Ein Prozeß der Komprimierung wird also gefolgt von einem Prozeß erneuter Elaborierung.

Die ältesten überlieferten oder aus Zitaten zum Teil erschließbaren Kommentare sind meist knappe Erklärungen, *vṛttis,* denen dann eine ausführliche Kommentierung, ein *bhāṣya*, folgt, das wiederum Gegenstand von Superkommentaren, *vārttika* oder *ṭīkā*, werden kann. Die Verfasser beziehen sich auf ihre Vorläufer als *sūtra-Verfasser (sūtrakāra), vṛtti-Verfasser, bhāṣya-Verfasser etc.* Ein *sūtra* wird vom Kommentator zunächst Wort für Wort grammatikalisch analysiert, Komposita werden aufgelöst, jedes Wort durch ein Synonym oder eine Umschreibung erläutert. Darauf folgt die Analyse und Erörterung der Satzaussage, die sich der Beiziehung von Belegstellen sowie argumentativer Techniken bedient. Meist schließt sich der Kommentar jedoch

[1] Allenfalls existiert das „System“ als Gesamtheit von Grundtext, Kommentaren und Superkommentaren, die jeweils bestimmte Systematisierungsschritte vollziehen. Erst im späten Mittelalter wurden für den Schulbetrieb systematische Kompendien verfaßt. Außerhalb der miteinander verflochtenen Traditionen und ihrer kontinuierlichen Diskussionen stehende Rezipienten dürften im übrigen kaum zur Zielgruppe des Verfassers gehört haben.

[2] Vgl. hierzu die Ausführungen von von Stietencron.

nicht nur an das *sūtra* an, sondern leitet es auch ein. Hierdurch werden die oft recht trockenen Fäden der *sūtras* gleichsam mit Fleisch und Blut versehen, sie werden kontextualisiert.[3]

Um Beispiele für mehrere Arten von Grundtexten und Kommentaren zu geben, habe ich das Werk des monistischen Philosophen Śaṅkara aus dem 8. Jahrhundert n. Chr. gewählt, das – bis auf eine Ausnahme – ausschließlich aus Kommentaren besteht und den voll entwickelten *bhāṣya*-Stil repräsentiert. Da Śaṅkara einen der wichtigsten *sūtra*-Texte der indischen Literatur, die Brahmasūtras, kommentiert (spätestens 3. Jahrhundert n. Chr.), die sich ihrerseits auf die Upanischaden, das heißt die philosophisch-spekulativen Texte der vedischen Offenbarung beziehen, haben wir hier Prozesse und Stufen der Deutung vor Augen, die sich historisch über einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren erstrecken. Ferner hat Śaṅkara die wichtigsten Upanischaden auch unmittelbar kommentiert, bietet also Beispiele für den kommentatorischen Umgang mit zwei Arten von Grundtexten. Zum dritten schließlich wurden seine Kommentare ihrerseits zu Grund- und Bezugstexten einer intensiven, wiederum Jahrhunderte überspannenden Kommentartätigkeit – und zwar sowohl für seine Schüler und Anhänger, die seine Werke zum Gegenstand weiterer unmittelbarer Kommentierung machten und deren Interesse in der Absicherung und Fortführung seiner Lehre bestand, als auch für spätere Vertreter anderer Schulen der Brahmasūtra-Auslegung, denen es darum ging, Śaṅkaras monistisches „Deutungsmonopol" in Frage zu stellen und die ihre eigenen Deutungen in Auseinandersetzung mit ihm entwickelten. Alle diese Schulen erscheinen in ihrer Berufung auf den Veda orthodox im Gegensatz z. B. zu buddhistischen Philosophen, mit denen sie sich gleichfalls auseinandersetzten. Im einzelnen jedoch ist jede von ihnen mit Bezug auf frühere Traditionen der Veda-Auslegung auch durchaus subversiv.

Da es mir hier nicht um einzelne Lehrinhalte, sondern um Technik und Methodik der Kommentierung sowie Aufbau und Struktur von Kommentartexten geht, skizziere ich Inhalte nur, soweit das Verständnis dieser Aspekte es erfordert: Ziel des sehr knappen, aus sich selbst heraus kaum verständlichen Brahmasūtra-Textes ist es, die Erkenntnis des Brahman, eines geistigen Absoluten, als einziges Mittel zur Erlösung zu lehren und zu zeigen, daß diese Brahmanlehre übereinstimmendes Anliegen und zentrale Aussage der upanischadischen Texte der Offenbarung ist. Die Methodik orientiert sich an den von der älteren Mīmāṃsā-Schule zur Interpretation vedischer Ritualvorschriften entwickelten Verfahren. Für den Bereich der Philosophie stellen die Brahmasūtras den ältesten überlieferten Versuch dar, eine Vielzahl von Textaussagen und Lehren zu systematisieren und zu harmonisieren, die – historisch und textkritisch gesehen

[3] Eine alte Definition nennt folgende Elemente der Texterklärung *(vyākhyāna)*: Trennung der Wörter, Nennung der Wortbedeutung, Auflösung der Komposita, Erklärung der Bezüge im Satz und Ergänzung elliptischer Konstruktionen, Erörterung von Zweifeln oder Einwänden und schließlich Klärung der Zweifel.

– unterschiedlichen Perioden und Stadien indischer Geistesgeschichte und unterschiedlichen Lehrtraditionen angehören. So stehen z. B. kosmogonische Mythen neben abstrakteren Spekulationen über den Ursprung der Welt.

Da die Aussagen der *sūtras* oft dunkel bleiben, scheint die Entscheidung, auf welche Belegstellen sich bestimmte Aussagen der *sūtras* beziehen sollen, für uns häufig im Ermessen des Kommentators zu liegen. Analog zu dem Kommentar des Śabara zu den älteren Mīmāṃsā-*sūtras*, behandelt der Kommentar also gleichzeitig die *sūtras* und die Texte, auf die diese sich beziehen sollen, die sogenannten *viṣayas*, Gegenstände der *sūtra*-Aussagen. Um das spezifische Vorgehen eines bestimmten Kommentators durchsichtig zu machen, ist es sinnvoll, zwei Kommentare mit unterschiedlichen Intentionen nebeneinander zu stellen, die sich jedoch grundsätzlich derselben Techniken bedienen. Als Śaṅkaras Gegenüber habe ich Rāmānuja aus dem 12. Jahrhundert gewählt, der die *sūtras* in vielen Punkten ähnlich deutet, aber dort abweicht, wo es um Grundannahmen seiner eigenen Lehre, des sogenannten qualifizierten Monismus, geht. Für diesen stellt das einzige, einheitliche *brahman* eine Art persönlichen Gott dar, der mit Attributen wie Allmacht und Allwissenheit ausgestattet ist. Zwar befindet sich Rāmānuja mit einer großen Gruppe entsprechender Grundtexte in Übereinstimmung, muß jedoch den Textstellen interpretatorisch Gewalt antun, die Brahman als alle Merkmale transzendierende, homogene unpersönliche Geistmasse ansehen. Ähnliche Schwierigkeiten bekommt er mit Texten, die die Einzelseele als völlig identisch mit Brahman ansehen.

Demgegenüber gelingt es Śaṅkara durch die Unterscheidung eines höheren und eines niederen *brahman* sowie eines diesbezüglichen höheren und niederen Wissens, Raum für alle Aussagen der Upanischaden zu finden, damit Lehren aus verschiedenen Stadien der Entwicklung der Grundtexte gerecht zu werden und tatsächlich vorhandene Unterschiede in gewisser Weise auch anzuerkennen. Seine Unterscheidung führt jedoch auch dazu, daß er einen Teil der Textaussagen nicht als letztgültig ansehen kann, obgleich die Brahmasūtras dies zu tun scheinen, denen Rāmānuja in solchen Fällen näher ist.

Die Behandlung der Methodik der Interpreten erfordert ein Wort zum Aufbau des Grundtextes. Wie viele andere *sūtra*-Werke sind die Brahmasūtras viergliedrig aufgebaut. Die 555 *sūtras* gliedern sich in vier Bücher *(adhyāya)* zu je vier Kapiteln (*pāda*). Die Kommentare folgen dieser Buch- und Kapiteleinteilung, strukturieren den Text jedoch noch weiter, indem sie die *sūtras* zu thematischen Gruppen, den sogenannten *adhikaraṇas,* zusammenfassen. Das *adhikaraṇa* wird konstituiert durch den *anvaya,* das heißt einen unmittelbaren grammatikalisch-syntaktischen und gedanklichen Zusammenhang. Dennoch kann bereits die Frage, welche *sūtras* zu *adhikaraṇas* zusammenzunehmen sind, Gegenstand des Kommentars und der Meinungsverschiedenheit sein. In mehreren Fällen setzt Śaṅkara für ein *sūtra* ein neues *adhikaraṇa* an, während Rāmānuja es aufgrund von *anvaya* noch zum vorausgehenden *adhikaraṇa* ziehen möchte. Durch die unterschiedliche Zuordnung ergeben sich auch Unterschiede im Textverständnis.

Die Kommentare können also einerseits den Fluß und Zusammenhang des Grundtextes unterbrechen, indem sie zusätzliche Unterteilungen einführen und indem sie diese an bestimmten Stellen vornehmen, andererseits können sie jedoch auch Zusammenhänge ergänzen bzw. herstellen. Insbesondere die einleitenden Bemerkungen zum Thema des jeweiligen *adhikaraṇa* erlauben es, den Grundtext in ganz bestimmter Weise zu kontextualisieren. Ähnlich werden die Zäsuren genutzt, die durch die vorhandene Einteilung des Textes in Bücher und Kapitel gegeben sind.

Die Möglichkeiten der *adhikaraṇas* und die Techniken der Herstellung von Kontext möchte ich anhand der Kommentierung der ersten vier *brahmasūtras* aufzeigen, die von beiden Kommentatoren jeweils als selbständige *adhikaraṇas* aufgefaßt werden. Lediglich das erste von ihnen ist nicht elliptisch, das heißt ist ohne syntaktische Ergänzung konstruierbar und für sich genommen verständlich, obwohl die Aussage inhaltlich an etwas anknüpft, das erst ergänzt werden muß. Bei *sūtra* 2 handelt es sich um eine Relativkonstruktion, *sūtras* 3 und 4 bestehen aus ablativischen Komposita. Wofür jedoch diese Ablative eine Begründung geben, muß erst ergänzt werden.

sūtra 1 lautet *athāto brahmajijñāsā*, *atha*, nun, *ataḥ,* daher, die Untersuchung des *brahman (brahmajijñāsā)*. Die Wörtchen ‚nun' und ‚daher' sowie die grammatikalische Bedeutung des Begriffs *jijñāsā,* einer Desiderativbildung von der Wurzel *jñā,* erkennen, deuten auf die Voraussetzungen hin, die für eine Untersuchung des *brahman* gegeben sein müssen. Ś. faßt *atha* im Sinne einer unmittelbaren Abfolge auf, so daß eine bestimmte Voraussetzung impliziert ist. Diese ist das Studium des Veda, so wie auch in der älteren Schwesterschule der Pūrvamīmāṃsā das Studium des Veda als Voraussetzung für die Untersuchung des *dharma,* der religiösen Pflichten, angesehen wird. Deren erstes *sūtra* lautet entsprechend: *athāto dharmajijñāsā,* nun daher die Untersuchung des *dharma*. Sinn des Wörtchens *atha* ist laut Śaṅkara ferner Glückverheißung *(māṅgalya),* die normalerweise am Beginn jedes Unterfangens und literarischen Werkes steht. Dies ist jedoch nicht die Wortbedeutung von *atha,* sondern ein zusätzlicher Effekt, der durch das bloße Hören entsteht. Der Darlegung, daß dies so und nicht anders ist, widmet Śaṅkara mehrere Sätze. Dann behandelt er den Standpunkt, daß nicht nur das abgeschlossene Studium des Veda, sondern auch die Untersuchung des *dharma,* also das Studium der Mīmāṃsā, eine Voraussetzung für die Untersuchung des *brahman* bildet. Er weist diese Annahme mit der Begründung zurück, daß die Entstehung des Wunsches, *brahman* zu erkennen *(jijñāsā)* auch vor einer Untersuchung des *dharma* möglich sei. Ferner seien beide Untersuchungen grundsätzlich verschieden, da die des *dharma* von der faktischen Durchführung ritueller Handlungen abhänge und weltliches Gedeihen zum Ergebnis habe, während die des *brahman* nicht von der Ausführung irgendwelcher Handlungen abhänge und endgültige Erlösung zur Frucht habe.

Schon an dieser Zusammenfassung der ersten Sätze des *bhāṣya* über das erste Wörtchen des *sūtra* wird ein wesentliches Merkmal der Kommentare deut-

lich, daß nämlich jede Aussage in einen größeren Diskussions- und Disputationszusammenhang eingebettet ist und als Antwort auf mögliche Einwände formuliert wird. Insbesondere wird der enge Bezug zu den *sūtras* der Pūrva-Mīmāṃsā und deren Kommentierung durch Śabara deutlich, deren Kenntnis ebenso vorausgesetzt wird wie die der anderen philosophischen Schulen und der Wissenschaften der Zeit. Auch im Kommentar zu den folgenden *sūtras* ist die Entwicklung der Gedanken durchgängig dialogisch: Ein fiktiver Gegner stellt eine Behauptung auf – dies wird als *pūrvapakṣa,* der Gegner als *pūrvapakṣin* bezeichnet, derjenige, der zuerst seinen Standpunkt darlegt. Darauf folgt eine Erwiderung, der *uttarapakṣa,* an den sich schließlich der *siddhānta,* die endgültige Position des *bhāṣya*-Verfassers anschließt, in der die Intention des *sūtra*-Verfassers zum Ausdruck kommen soll. Entsprechend wird auch die Mehrzahl der *sūtras* als Antwort auf im Kommentar angeführte Einwände konstruiert.

Während *sūtra* und *adhikaraṇa 2 brahman* als das definieren, woraus die Welt hervorgeht etc. *(janmādyasya yataḥ),* enthält *sūtra* 3 die Bestätigung einer im Kommentar nach längeren Erörterungen gezogenen Schlußfolgerung: Da *brahman* laut *sūtra* 2 Ursache der Welt ist, ist es allwissend, und diese Allwissenheit *brahmans* folgt laut *sūtra* 3 aus der Tatsache, daß es die Quelle des Veda ist (*śāstrayonitvāt*). Rāmānuja löst dieses Kompositum jedoch anders auf und liest: weil der Veda die Quelle der Kenntnis des *brahman* ist. Diese Möglichkeit wird auch von Śaṅkara erwogen, der sie gleichfalls als akzeptabel ansieht. Gegen beide Interpretationen stellt sich ein Opponent, auf den schließlich *sūtra 4* antwortet, indem es feststellt, daß das *brahman* durchgängig Thema bzw. Gegenstand aller Vedānta-Texte ist: *tat tu samanvayāt.* Hier ist das Wörtchen *tu,* ‚jedoch', im *sūtra* ein sicherer Hinweis, daß vom *sūtra-Verfasser* tatsächlich die Zurückweisung eines Einwandes intendiert war. Ferner enthält das *sūtra* den zentralen Begriff *samanvaya,* der die übereinstimmende Aussage bzw. die thematische Einheitlichkeit verschiedener Texte bezeichnet. Die Herstellung von *samanvaya* wird sowohl vom *sūtra*-Verfasser als auch von den *bhāṣya*-Verfassern angestrebt.

Wir sehen also, wie die Kommentatoren den Raum zwischen den *sūtras* nutzen, um diese mit einem bestimmten Kontext zu umgeben: Die *sūtras* werden zu Antworten in einem Gespräch, das um sie herum konstruiert wird, sie werden gleichsam zum Sprechen gebracht. Der Schritt von den *sūtras* zu den Kommentaren dürfte zugleich auch der Schritt von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit gewesen sein. Die Form mündlicher Disputation prägt einerseits den Charakter der Kommentare und besteht andererseits neben der schriftlichen Überlieferung auch weiter fort. Der Aufbau des Kommentars ist also formal zum einen geprägt durch den Aufbau des kommentierten *sūtra*-Textes und dessen zusätzliche Untergliederung in *adhikaraṇas*, und zum anderen durch die Form der mündlichen Disputation.

Das Streitgespräch zwischen Opponenten und Vertretern der eigenen Lehre wird nicht nur um die *sūtras* herum konstruiert, sondern auch in sie selbst hineingetragen, indem *sūtras* als sogenannte *pūrvapakṣa-sūtras* aufgefaßt, das

heißt einem Opponenten in den Mund gelegt werden können. Eindeutig sind hier solche *sūtras*, die mit dem Zusatz *iti cen na*, „wenn so, dann nicht", das heißt, wenn jemand dies behauptet, dann müssen wir es zurückweisen, versehen sind. Schwieriger wird die Annahme von *pūrvapakṣa-sūtras* dort, wo eine solche eindeutige Markierung fehlt.

Ein Beispiel für unterschiedliche Auslegung mittels *pūrvapakṣa*-Zuschreibung bieten vier *sūtras* am Ende des zweiten Kapitels des zweiten Buches, die sowohl für Śaṅkara als auch für Rāmānuja ein eigenes *adhikaraṇa* bilden. Die beiden Kommentatoren sind sich zwar einig, daß es in diesem Abschnitt um die Lehre der Bhāgavata- (bzw. Pañcarātra-) Schule geht, in deren Tradition Rāmānuja selbst steht, Aufbau und Intention des *adhikaraṇa* deuten sie jedoch diametral entgegengesetzt. Laut Śaṅkara dient der ganze Sinnabschnitt der Widerlegung jener Lehre. Rāmānuja dagegen nimmt die beiden ersten *sūtras* als *pūrvapakṣa-sūtras*, die die Bhāgavata-Lehre unrichtig auslegen. Das dritte *sūtra* stelle dies richtig und verkünde, daß in Wirklichkeit kein Widerspruch zwischen der Brahmanlehre und der Lehre der Bhāgavatas bestünde. Rāmānuja faßt hier einen im Kompositum stehenden Pronominalstamm als auf die Bhāgavatas bezüglich auf, während Śaṅkara ihn auf den zwei *sūtras* zuvor gegen die Bhāgavatas vorgebrachten Einwand bezieht. Das letzte *sūtra* des *adhikaraṇa* und zugleich des Kapitels lautet „und aufgrund von Widersprüchlichkeit" und wird von Śaṅkara in knappen Worten auf Widersprüchlichkeiten innerhalb der Bhāgavata-Lehre bezogen. Rāmānuja dagegen faßt den Satz „und aufgrund von Widersprüchlichkeit" so auf, daß auch in den Texten der Bhāgavatas der Entstehung der Einzelseele, das heißt der Infragestellung ihrer Anfangslosigkeit, widersprochen würde. Śaṅkaras Deutung hat hier den Vorteil größerer Einheitlichkeit des *adhikaraṇa*.

Mit Bezug auf die beigezogenen Upanischad-Texte sind solche *pūrvapakṣa*-Annahmen nicht denkbar. Hier besteht jedoch die Möglichkeit, eine unliebsame Aussage nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne aufzufassen – ein Verfahren, das allerdings eher als unelegant gilt und zu dem erst nach Ausschöpfung anderer Möglichkeiten gegriffen wird.

Neben den skizzierten, im Detail angewandten Techniken der Kommentierung gibt auch die Gesamtanlage von Grundtext und Kommentar wichtige Hinweise auf die Methodik der Verfasser. Zunächst zu den Brahmasūtras: Während die ersten vier *sūtras* wichtige Definitionen geben und die Hauptpunkte der gesamten Lehre umreißen, geht es im folgenden darum, diese Grundaussagen zu belegen und argumentativ abzusichern. Drei Viertel des ersten Buches sind dem Nachweis gewidmet, daß bestimmte Textstellen das *brahman* zum Gegenstand haben, auch wenn sie Umschreibungen oder Epitheta benutzen. Daß das geistige *brahman* Ursache auch der ungeistigen materiellen Erscheinungswelt ist und die Annahme einer von ihm unabhängigen materiellen Ursache nicht erfordert, wird im letzten Kapitel des ersten Buches in Auseinandersetzung mit der dualistischen Lehre der Sāṅkhyas dargelegt. Die folgenden Bücher setzen sich weiter mit möglichen Einwänden auseinan-

der, wobei immer von außen nach innen vorgegangen wird. Das letzte Buch schließlich beschreibt den Weg des Wissenden nach dem Tode, der in der Welt des *brahman* und in der Vereinigung mit diesem endet.

Festzuhalten ist die relative Knappheit der eigentlichen Exposition der Lehre zu Beginn und die große Breite der folgenden Erörterungen, in denen sich methodisch und inhaltlich zwei Bereiche gegenüberstehen und auch durchdringen: nämlich der der Beiziehung und Exegese heiliger Texte und der der argumentativen Absicherung mit den Mitteln der Dialektik, die besonders in der Nyāya-Schule der altindischen Philosophie entwickelt und formalisiert wurde. In der Begrifflichkeit altindischer Erkenntnistheorie werden dabei die Erkenntnismittel *anumāna,* Schlußfolgerung, und *śruti,* Zeugnis, das heißt autoritative Aussage der Offenbarung, angesprochen.

Ähnlich wie die vier ersten *sūtras* des Grundtextes bereits die Hauptannahmen der gesamten Lehre umreißen, sind auch die Kommentatoren bemüht, an einem möglichst frühen Punkt ihres Kommentars ihre eigenen Grundlehren einzuführen. Śaṅkara tut dies, indem er der oben besprochenen Kommentierung der ersten *sūtras* eine in den gedruckten Ausgaben zweieinhalb Seiten umfassende Einleitung vorschaltet, die zentrale Begriffe und Konzepte seiner Lehre definiert und erläutert. Auf diese greift er dann bei späteren Interpretationen zurück. Kernbegriff ist hier *adhyāsa,* Übertragung, das heißt eine fälschliche Zuschreibung oder Projektion, durch die das einheitliche Seiende als vielfältig erscheint und die zu der fälschlichen Unterscheidung von Subjekten und Objekten führt. Mit diesem Konzept sowie der Unterscheidung von zwei Wirklichkeitsebenen rettet Śaṅkara später seine Deutung, wenn z. B. *sūtra* 2. 2. 22 von der Verschiedenheit zwischen *brahman* und Einzelseele spricht.[4]

Nur wenig anders geht allerdings Rāmānuja vor, der zwar das angreifbare Mittel einer längeren vorgeschalteten Einleitung vermeidet, dafür aber seinen Kommentar zum allerersten *sūtra* nutzt, um auf einhundertfünfzig Seiten die Hauptpunkte seiner Lehre insbesondere in Auseinandersetzung mit Śaṅkara zu entwickeln. Śaṅkaras Lehre nimmt dabei den Platz des ausführlich zu Wort kommenden Haupt-*pūrvapakṣa* ein. Auch Rāmānuja hat also seine Lehre bereits grundsätzlich dargelegt und seinen Hauptgegner in wesentlichen Punkten zurückgewiesen, wenn er sich dem zweiten *sūtra* zuwendet.

Zwei Beobachtungen bleiben festzuhalten:

1. Der erste Schritt des *sūtra*-Kommentators besteht in der zusätzlichen Gliederung des Grundtextes in thematische Einheiten, *adhikaraṇa.* Bereits hier hat der Kommentator einen gewissen Spielraum. Insbesondere die einleiten-

[4] Andere Schulen haben diese Einleitung, das sogenannte *adhyāsa-bhāṣya,* in einem Wortspiel später scherzhaft als *adhyasta-bhāṣya* bezeichnet, das heißt nicht als einen Kommentar, der *adhyāsa,* „Projektion" analysiert, sondern als einen auf den Grundtext projizierten (*adhyasta,* lit. ihm übergeworfenen oder übergestülpten) Kommentar. Entsprechend wurde der Vorwurf erhoben, das *adhyāsa-bhāṣya* sei *utsūtra,* gehe also über die Aufgabe der Erklärung der *sūtras* hinaus.

den Bemerkungen zum Thema des *adhikaraṇa* erlauben ihm, den Grundtext in ganz bestimmter Weise zu kontextualisieren. Ähnlich werden die Zäsuren genutzt, die durch die vorgegebene Einteilung des Textes in Bücher und Kapitel gegeben sind. Śaṅkara hat ferner dem gesamten *sūtra*-Text eine Einleitung vorgeschaltet, in der er bereits die Grundannahmen seines eigenen Denkens in der üblichen Disputationsform entwickelt.

2. Der Kommentar macht die Aussagen des Grundtextes zu Bestandteilen eines weitläufigen Disputationszusammenhanges, in dem sie sowohl als Konstatierung gegnerischer Standpunkte als auch als Antworten auf bestimmte Fragen und Zurückweisung bestimmter Annahmen aufgefaßt werden können. Positiv ausgedrückt, werden also andere Möglichkeiten immer mitgedacht und erwogen; die eigene Auffassung erscheint nur dann akzeptabel, wenn sie angesichts unterschiedlichster Einwände haltbar ist.[5]

Allgemeiner läßt sich sagen, daß die Brahmasūtras und die ausführlichen Kommentare des *bhāṣya*-Typus Stufen in einem Prozeß der Systematisierung und Aneignung von Texttraditionen darstellen. Freiheit und Eigenleistung der Verfasser bestehen zum ersten schon in der Auswahl der aus dem upanischadischen Korpus herangezogenen Belege und in der Art der Verknüpfung von deren Aussagen. Die Kommentare zum *sūtra*-Text systematisieren wiederum diesen, indem sie zusätzliche Strukturierungen einführen und ein Netz von weiteren Textbezügen sowie von Vor- und Rückverweisen aufbauen. Die Systematisierung von Textaussagen erfolgt also jeweils im nächstspäteren Text und setzt sich so bei den Superkommentatoren fort.

Als Beispiel für das Vorgehen eines Superkommentars kann hier das Vārttika des Śaṅkara-Schülers Sureśvara zu dessen Kommentar der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad dienen. Dieser Kommentar-Text umfaßt zwölftausend Verse, in denen der Definition eines Vārttika-Kommentars gemäß das Gesagte, das Nicht-Gesagte und das schlecht Gesagte dargelegt wird *(ukta, anukta, durukta)*. Das von Śaṅkara nicht Gesagte betreffend geht Sureśvara z. B. auch allen juristischen Implikationen nach, die eine bestimmte Upanischadstelle haben könnte, während sein LehrerŚaṅkara sich auf die metaphysische Auslegung beschränkt hatte. Dadurch erscheint Sureśvaras Text im Gegensatz zu Śaṅkaras gelegentlich trocken, pedantisch und sogar trivial. Wie schon Śaṅkara in seinem Brahmasūtrabhāṣya schaltet auch Sureśvara seinem Kommentar einen komprimierten Text vor, in dem er die Hauptpunkte seiner Auslegung

---

[5] Den nur mehr fiktiven, didaktischen Charakter einer solchen Hereinnahme des Streitgesprächs in den Text spricht Śaṅkaras Kommentator Padmapāda an, wenn er in seinem Superkommentar zum Brahmasūtrabhāṣya sagt: Die Texterklärer verfahren dem leichteren Verständnis der Hörer zuliebe so: Sie stellen sich vor, daß ein Opponent anwesend ist, und antworten gleichsam auf dessen Zweifel und Fragen. Dieser bringt dann erneut einen Einwand vor, in dem er seinen eigenen Standpunkt näher darlegt. Darauf geben sie eine weitere Erwiderung. Dies ist generell die Methode der Darlegung bei der Abfassung eines derartigen Kommentarwerks. (Freie Paraphrase von Pancapadika 1.1 Einl., Ausgabe Madras 1958, S. 38)

zusammenfaßt. Es ist insbesondere dieser Text, der die nächste Stufe der Systematisierung darstellt.

Bei der unmittelbaren Kommentierung von Upanischad-Texten wendet Śankara größtenteils dieselben Techniken an wie bei der Kommentierung der *sūtras*. So versieht er auch den philosophisch-narrativen Text der Bṛhadāraṇyaka-Upanischad sowie deren einzelne Kapitel jeweils mit knappen Einleitungen und gibt Vor- und Rückverweise. Während er kommentiert einige Passagen ausführlich kommentiert, paraphrasiert er andere nur knapp. Ebenso selektiv verfährt er mit Zitaten aus anderen Upanischaden, durch die er einen größeren Bezugsrahmen herstellt. Dabei werden bestimmte Stellen Dutzende von Malen zitiert, andere nie erwähnt. Auch in den Upanischad-Kommentaren präsentiert seine Auslegungen als Ergebnisse von Disputationen.

Seine Sicht des Textes und die interpretatorische Leistung seines Kommentars wird besonders deutlich im Kontrast zu einer historisch-philologischen Herangehensweise. So stellt die Bṛhadāraṇyaka-Upanischad historisch-philologisch gesehen eine Sammlung unterschiedlichen, zum Teil divergenten Textmaterials dar. Die Kompilation erscheint locker und unsicher. Ein wichtiger Lehrdialog zwischen dem Weisen Yajñavalkya und seiner Gattin Maitreyī, die ihn über die Unsterblichkeit befragt, wurde in zwei nur wenig voneinander abweichenden Fassungen sogar zweimal in den Text aufgenommen, in das zweite und in das vierte der insgesamt sechs Kapitel.

Wie geht nun Śaṅkara mit dieser Überlieferungslage um? Er faßt zunächst die sechs Kapitel paarweise zu drei Abschnitten zusammen und behandelt den dritten von diesen als Appendix. Die beiden verbleibenden Abschnitte deutet er folgendermaßen: im ersten spreche der heilige Text in Form autoritativer Verlautbarungen *(madhukāṇḍa = āgamapradhāna),* im zweiten bediene er sich argumentativer Techniken *(yajñavalkyakāṇḍa = upapattipradhānam).* In diesem von ihm hergestellten Bezugsrahmen deutet er dann auch die Wiederholung des erwähnten Dialogs. Hintergrund ist das Kriterium der Pūrva-Mīmāṃsā, daß bloße Wiederholung zum Defekt der Redundanz führen würde. Diese mögliche Schwäche wird vermieden, indem Śaṅkara den Textaufbau ferner auf das Argumentationsschema der Logiker bezieht. In diesem faßt er die Wiederholung so auf, daß die Passage beim ersten Mal der argumentativen Funktion einer Ausgangsbehauptung (*pratijñā,* These) entspricht, beim zweiten Mal jedoch die Stelle einer abschließenden Folgerung einnimmt *(nigamanasthānīya),* durch die die upanischadische Wahrheit nunmehr auch argumentativ bestätigt ist bzw. nachvollziehbar wird.[6] Hier wird besonders deutlich, daß es der Kommentator ist, der mit den Mitteln von Hermeneutik und Dialektik, mit Scharfsinn und mit der Fähigkeit zur Systematisierung auch mögliche Inkonsistenzen seiner Grundtexte heilen kann. Allgemeiner gilt, daß der

[6] Vgl. hierzu ausführlicher Verf., Revelation and Argumentation. Some references to the relation of śruti and tarka in Śaṇkara's BĀUBh. In: Deppert, J. (Hrsg.) India and the West, New Dehli 1983, S. 209–220 (dort auch weitere Literaturangaben).

Kommentar in gewisser Weise selbst erst die Tradition schafft, auf die er sich beruft. Indem er ihn bewahrt und erneuert, hebt der Kommentar den Text auf.

Literatur

(Auswahl von Übersetzungen der benutzten Texte)

Thibaut, George (Üb.), Vedānta-Sūtras with the commentary of Śaṅkarācārya, 2 parts (= Sacred Books of the East XXXIV und XXXVIII), Nachdruck New Delhi 1980.

Thibaut, George, Vedānta Sūtras with the commentary of Rāmānuja (= Sacred Books of the East XLVIII), Nachdruck New Delhi 1980.

Deussen, Paul (Üb.), Die Sūtras des Vedānta. Nachdruck Hildesheim 1966

Heinrich von Stietencron

Typisierung und Sitz im Leben: Anmerkungen zum Kommentar in Indien

Die Ausführungen von Heidrun Brückner[1] haben bereits in knapper Form das Ausmaß und das inhaltliche Spektrum der Kommentarliteratur in Indien dargestellt. Am Beispiel der philosophischen Kommentarliteratur wurde aufgezeigt, wie sich der Kommentar zum Text verhält, mit welchen Mitteln er arbeitet und wie weit der Spielraum des Kommentators für Interpretation und Innovation gesteckt ist, das heißt, wie großzügig er neue Gedanken und Inhalte einbringen kann, ohne deshalb den Anspruch auf Tradierung einer schon aus vedischer Zeit stammenden Wahrheit aufgeben zu müssen. Die wenigen Bemerkungen, die ich noch hinzufügen möchte, betreffen

– eine Differenzierung zweier Typen von Kommentaren, die sich aus dem allgemeineren Problemfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ergibt; und

– die historischen Bedingungen, aus denen der Kommentar und seine Techniken erwachsen sind. Aus ihnen läßt sich auch der „Sitz im Leben" ablesen, welcher dieser Literaturgattung eigentümlich ist und einen wesentlichen Faktor der Historizität des Phänomens Kommentar ausmacht.

1. Im allgemeinen gehen wir, die wir in vorwiegend schriftlicher Überlieferungstradition stehen, davon aus, daß Text und Kommentar in einer zeitlichen Sequenz stehen; zuerst entsteht der Text, dann folgt der Kommentar. Diese Sequenz gilt auch, wenn es sich um einen Autokommentar handelt, wenn also ein Autor seinen eigenen Text kommentiert. Dabei steht immer der Kommentar in einem Verhältnis inhaltlicher Dependenz zum Text, den er expliziert. Dies ist auch in Indien der Normalfall. Und wenn es sich wie bei den Veden um offenbarte, daher zeitlos wahre und folglich notwendigerweise in sich widerspruchsfreie Texte handelt, dann treten überall dort, wo sie dennoch Widersprüche zu enthalten scheinen, im Kommentar die gleichen Techniken der innertextlichen Transposition von Kontexten durch Querverweise auf, wie sie für das Judentum bereits auf eindrückliche Weise vorgeführt worden sind.[2]

---

[1] Siehe oben S. 237.

[2] Siehe den Beitrag von P. Schäfer über Schriftauslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, oben S. 163.

Nun gibt es jedoch im Bereich mündlicher Traditionen eine Umkehrung dieser Beziehungen zwischen Text und Kommentar, die für unsere Themenstellung interessant ist, weil sie eine neue Perspektive einführt: Der Kommentar erweist sich als der wahre Grundtext, der kanonische Text hingegen ist ein sekundäres mnemotechnisches Excerpt.

Es ist also zu unterscheiden zwischen zwei Typen von Kommentaren. Den ersten Typus finden wir schon in der ältesten Kommentarliteratur vor, die uns aus Indien bekannt ist: in den kommentierenden Passagen der Brāhmaṇas. Diese etwa seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Texte befassen sich unter anderem mit dem *brahman,* das heißt mit dem schöpferisch oder magisch wirksamen vedischen Wort oder Wortgefüge im Ritual. Der zu kommentierende Text ist vorgegeben, er ist aber kein ausschließlich verbaler Text. Was die Brāhmaṇas kommentieren, sind ausgewählte Ausschnitte aus dem komplexen rituellen Geschehen: sie umfassen sowohl die Handlungen als auch die dabei artikulierten Worte, Sprüche und Ausrufe, die benützten Gegenstände und Materialien und die zeitlichen und räumlichen Aspekte des Rituals. Kommentiert werden sie im Hinblick auf die jeweilige symbolische Bedeutung, auf die metaphysische Korrespondenz und die makrokosmische Auswirkung einer rituellen Handlung oder eines Spruches und natürlich auch im Hinblick auf den Mikrokosmos des handelnden Menschen und seiner Gemeinschaft. Es handelt sich um eine höchst komplizierte und komplexe Opferwissenschaft, die zweierlei voraussetzt:

a) die Existenz eines ausgefeilten Opferrituals, dessen unmittelbar heilbringende Wirksamkeit nicht mehr evident ist;

b) die Existenz einer relativ zahlreichen Priesterschaft, deren Lebensunterhalt nicht gesichert ist und deren Mitglieder daher untereinander in einer deutlichen Konkurrenzsituation stehen.

Daß die naive, im Rigveda noch greifbare Vorstellung einer direkten, im Opfer sich vollziehenden Kommunikation zwischen Menschen und Göttern zur Zeit der Brāhmaṇas neuen und komplexeren Konzepten gewichen ist, liegt auf der Hand. Die Götter, an die sich das Opfer richtete und nominell noch immer richtet, haben ihre unabhängige Macht verloren, sie sind zu Chiffren geworden in einem kosmischen Geflecht von Kräften und Gesetzmäßigkeiten, die Mikrokosmos und Makrokosmos durchdringen und miteinander verbinden. Vorrangiger Zweck des Opfers ist es daher nicht mehr allein, einen herbeigerufenen Gott gnädig zu stimmen, damit er Reichtümer, Kriegsbeute, langes Leben und Nachkommenschaft spende; es gilt nun vielmehr, mit Hilfe des Opfers direkt in das Kräftegefüge der Welt einzugreifen und dadurch die gewünschten Ergebnisse unmittelbar herbeizuführen.

Der im Brāhmaṇa enthaltene Kommentar hat die Aufgabe, die gesamte Opferhandlung von der Ebene der sichtbaren und hörbaren Realitäten abzulösen und auf eine Ebene kosmischer Strukturen und Gesetzmäßigkeiten zu übertragen – eine Übertragung, die durch Symbolisierung und Identifikation geleistet wird, wobei auch Zahlen- und Zeitspekulationen eine große Rolle

spielen. Der in diesem Prozeß auftretende reflektierende und argumentative Umgang mit Ritual und Mythos macht die Brāhmaṇas zu den ältesten indischen Zeugnissen einer beginnenden Theologie.

2. Nun sind die vedischen Texte nicht schriftlich, sondern mündlich tradiert worden. Mit Hilfe einer hoch ausgebildeten Mnemotechnik wurden sie in absoluter Detailtreue auch dann noch von Lehrer auf Schüler weitergegeben, als man ihren Sinn nicht mehr an allen Stellen verstand. Die Kommentierung erfolgte ebenfalls mündlich und wurde, ebenso wie der Text, über Generationen tradiert. Dabei ergab sich de facto in der didaktischen Situation eine Gleichzeitigkeit von Text und Kommentar, die beide aus der Erinnerung entstehen. Und es verlagerte sich im Prozeß des Verstehenlernens die Priorität vom Text auf den Kommentar, weil dieser den Kontext herstellt, welcher den Text erst verständlich macht. So zeigt sich in der Lehre eine – zunächst nur als sekundär erscheinende – Priorität des Kommentars.

Man könnte einwenden, dies gelte zwar für die lange Zeit der Tradierung, nicht aber für die Entstehung des Kommentars, bei der ein Text bereits vorgelegen haben muß, die Ungleichzeitigkeit von Text und Kommentar also evident ist. Doch die Situation ist in vielen Fällen komplizierter. Geht man nämlich zeitlich vor die Entstehung des Kommentars zurück, so findet man die gleiche Situation: daß nämlich der Text in der Regel einen nicht genannten Kontext erforderte, um verständlich zu werden. Dies liegt nicht nur daran, daß uns manche der alten Mythen nicht mehr vertraut sind, daß manche Anspielungen folglich keinen Wiedererkennungsmechanismus auslösen. Es liegt vielmehr auch an der Natur dieser Texte selbst. Sie richten sich an Götter, welche ohnehin alles wissen und alles verstehen. Wer sie herbeilocken und ihnen etwas Neues bieten will, muß sich Außergewöhnliches einfallen lassen. Auch ist sich der Dichter der Tatsache bewußt, daß sie das Geheimnisvolle, Erfindungsreiche und Dunkle dem Offenkundigen und Banalen vorziehen. Um diesem Bedürfnis der Götter entgegenzukommen, dichten die vedischen Sänger im Laufe der Zeit immer rätselhaftere Hymnen. Dunkle Anspielungen, unerwartete und neue Bilder, abrupte Gedankensprünge und raffinierte Kombinationen sollen selbst die Götter in Erstaunen versetzen und entzücken. Hier geht es also um eine Dichtkunst, die einfache Aussagen aus bekannten Kontexten löst und so verfremdet, daß ein verblüffendes bis unverständliches Ergebnis erzielt wird. Voraussetzung für die Komposition und Ästhetik dieser Kunst ist ein vorgegebener und allgemein bekannter Kontext und eine in ihren Hauptzügen ebenfalls bekannte Aussage. Deren raffinierte Verschlüsselung bis hin zur Rätselhaftigkeit ist eine der künstlerischen Aufgaben des Textes. Auch hier beruht also der Text auf einer ihm vorgeordneten und einem bestimmten Kontext zugehörenden Aussage, deren künstliche Verschlüsselung in der Dichtung die Götter erfreut. Der Kommentar kann sich darauf beschränken, die Verfremdung wieder aufzuheben und den Urtext wieder herzustellen. Für die menschlichen Zuhörer vedischer Hymnen, sofern sie dem

Dichter an einzelnen Stellen nicht ganz zu folgen vermochten, wird es schon damals im Anschluß an das Opfer oder den Dichterwettkampf zur erläuternden Auflösung rätselhafter Formulierungen seitens des Sängers gekommen sein. Dieser Befund reicht bis in den ältesten erhaltenen Text, den Ṛgveda, zurück und betrifft dort die jüngeren Teile des Textcorpus.

Deutlicher und nachweisbarer wird die Umkehrung im Verhältnis von Text und Kommentar in der nachvedischen Periode, als zum Teil aus der vedischen Tradition abgeleitete, zum Teil auch gegen diese opponierende Denksysteme entstehen. Auch sie haben meist einen Grundtext, welcher kanonischen Charakter hat und nicht mehr verändert wird und an den sich Kommentare und Subkommentare anschließen. Der Grundtext hat die Form eines in knappster Prosa verfaßten *sūtra* (Leitfaden) oder einer in Versen geschriebenen *kārikā* (Hervorbringerin [von Erinnerung]), die beide als Ausgangspunkt für die Entfaltung der Lehre dienen sollen, ohne den Inhalt bereits einem uneingeweihten Leser preiszugeben. Der volle Inhalt wird in der mündlichen Lehre beziehungsweise im Kommentar erschlossen.

Hier haben wir den interessanten Fall, daß der kanonische Text gewöhnlich sekundär ist, während der dazugehörige Kommentar – vielleicht nicht in seiner vorliegenden Form, wohl aber seiner Quelle nach – den Primärtext darstellt. Dieser Primärtext bestand in der ausführlich und mündlich vom Meister an seinen Schüler übermittelten Lehre. Das *sūtra* oder die *kārikā* hingegen, also der dann kanonisierte Text, ist seinem Wesen nach nur eine mnemotechnische Stütze, deren Zweck es ist, die wichtigsten Stichworte der mündlichen Lehre in komprimierter Form zusammenzufassen.

Das Ideal des *sūtra* ist äußerste Kürze. Der Text enthält in seminaler Form die Ansätze, aus denen sich bei richtigem Verständnis die Lehre entfalten kann. Er ist von vornherein auf die mündliche Explikation angelegt; und er ist nicht etwa ein knapper Urtext der Lehre, sondern ein nachträgliches Excerpt von Stichworten aus der zuvor detailliert entwickelten Lehre.

Die Tatsache, daß der Sūtratext allein – ohne Kommentar – nicht oder nur unvollständig verstanden werden kann, zeigt, daß es sich um Texte einer Arkandisziplin handelt, die nicht einem jeden zugänglich sein soll: auch der Schüler muß zunächst geprüft werden, ob er nach Charakter und Fähigkeiten geeignet ist, das Wissen und die diesem innewohnende Macht verantwortungsvoll zu verwalten. So war es schon in spätvedischer Zeit, und so blieb es auch später. Der Schüler lernt zuerst die knappen Aphorismen oder Merkverse auswendig, ehe der Meister ihren Sinn erklärt. Das dabei auftretende Aha-Erlebnis bildet einen beabsichtigten und motivierenden pädagogischen Effekt. Eine ähnliche Taktik findet sich auch in den Jātakas und in anderer didaktischer Erzählungsliteratur, wo die Merkverse gewöhnlich die Pointe nicht preisgeben, sondern erst verstanden werden, wenn man die Geschichte kennt.

Die so in die Lehre eingewiesenen Schüler wenden die gleiche Taktik bei der Weitergabe der Lehre an. Die zunehmende Verschriftlichung macht jedoch auch vor den Lehren der philosophischen Schulen nicht halt: Ehe die

zum *sūtra* gehörende Auslegung aus der Erinnerung entschwindet, schreibt ein Schüler sie aus dem Gedächtnis nieder und macht sie dadurch zum ‚Kommentar'. Dieser ist somit das Produkt der Erinnerung des würdigen Schülers an die Lehre des Meisters, wobei auch die Ergebnisse von Diskussionen im Kreis der Schüler und eigene Weiterentwicklung der Gedanken einfließen können. Sein Schüler oder Schülers-Schüler wird später einen Subkommentar dazu verfassen, und diese Kette setzt sich fort und paßt dabei das System kontinuierlich an jeweils gerade aktuelle Gedankengänge oder Diskussionen an. Angesichts der großen Freiheit in der Anwendung exegetischer Methoden[3] können sich dabei, von der gleichen Lehre ausgehend, stark divergierende Schulen entwickeln, die eine Authentizität der Lehrtradition beanspruchen.

Wer sich also als Begründer einer neuen Doktrin gegen eine entstellende Veränderung seiner Lehre durch spätere Kommentare schützen will – und dies ist das letzte Stadium der Entwicklung –, der schreibt einen eigenen Kommentar zu seinen *sūtras* und gibt damit die Lehre als Ganze der Öffentlichkeit preis. Dieser Zustand ist etwa ab dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Indien erreicht, und in der Folgezeit stellt der Autokommentar auch bei bereits ausführlich dargestellten Lehren eine Möglichkeit dar, diese zu erweitern, sie gegen Angriffe abzusichern oder durch weitere Argumente zu stützen.

3. Die Technik des Kommentierens ist relativ konstant. Der dialogische oder dialektische Aufbau mancher Kommentare legt es aber nahe, nach dem Ursprung und dem Sitz im Leben zu fragen, der dem religiösen oder philosophischen Streitgespräch eigen war. Daß es nicht allein auf literarischer Fiktion beruhte, sondern von der sozialen Wirklichkeit privater und öffentlicher Disputationen abgeleitet werden konnte, läßt sich schon für die Zeit der frühesten Kommentare glaubhaft machen.

Man kann nämlich aus den Brāhmaṇas implizit und aus den Upaniṣaden explizit ablesen, daß die Priesterschaft zur Zeit der Entstehung dieser Texte unter Konkurrenzdruck stand. Die Zahl der ausgebildeten Priester wuchs schneller als der Bedarf. Nach Beendigung ihrer Lehrzeit zogen sie durchs Land und boten wohlhabenden Opferwilligen ihre Dienste an; auch besuchten sie andere berühmte Lehrer, um noch zusätzliche Qualifikation für den Wettbewerb der religiösen Spezialisten zu erlangen. Einträgliche Dauerpositionen am Hofe eines Fürsten waren hochbegehrt, aber rar. Und außergewöhnliche Gelegenheiten, bei denen Ruhm und reiche Geschenke zu erhoffen waren, wie etwa die Teilnahme als einer der amtierenden Priester bei einem öffentlichen Ritual wie der Königsweihe oder einem den Weltherrschafts-

[3] Der Umgang mit exegetischen Methoden wurde in den Beiträgen von P. Schäfer und H. Brückner, beide in diesem Band, ausführlich dargestellt. Dabei zeigte sich, daß bei allen Unterschieden zwischen rabbinischem Judentum und indischer scholastischer Philosophie in der Technik der Argumentation und Interpretation prinzipielle Ähnlichkeiten bestanden.

anspruch eines Fürsten dokumentierenden Pferdeopfer kamen noch seltener vor.

Angesichts solchen Angebots an Verwendung suchenden Kennern der Opferwissenschaft spielte der Ruhm eine große Rolle, den man sich durch erfolgreiche Opfer, etwa zu Beginn eines siegreichen Feldzugs, erwerben konnte. Es gab jedoch auch die öffentliche Disputation als anerkanntes Auswahlverfahren. Mehrfach ist uns überliefert, daß der Sieger bei einer öffentlichen Disputation reiche Geschenke erhielt oder vom Fürsten als Hauptpriester für ein bedeutendes öffentliches Opfer eingesetzt wurde.[4] Nach der Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad soll der Weise Yājñavalkya als Sieger eines Streitgesprächs tausend Kühe erhalten haben, von denen jede zehn *pāda* Goldes an ihren Hörnern befestigt trug.[5] Der Sieger in solchen Streitgesprächen und mit ihm seine Lehre erlangte Ruhm und fürstliche Protektion. In späterer Zeit wurden die Besiegten sogar verpflichtet, Schüler des Siegers zu werden.

Diese Wettbewerbssituation war es wohl auch, welche ein völliges Erstarren der in den Brāhmaṇas durch Kommentare fixierten Opferwissenschaft verhinderte. Um nämlich die Wirksamkeit des Opfers unter veränderten – weil nicht mehr nur von den Göttern, sondern vor allem von den Strukturen des Kosmos abhängigen – Bedingungen zu gewährleisten, hätte es ja eigentlich ausgereicht, eine einmalige magische Handlungsanweisung zu erstellen, welche die kosmischen Kräfte nach Bedarf zu lenken und den Erfolg der Opferhandlung sicherzustellen vermochte. Statt dessen vollzog sich jedoch eine in mehreren Bahnen verlaufende Entwicklung, welche zwar an den Opferhandlungen selbst kaum mehr rüttelte, dafür aber die dahinterstehenden Konzeptionen schrittweise veränderte. Dabei bestand die wichtigste Veränderung nicht einmal in der Umgestaltung einzelner Konzepte, sondern darin, daß sich die Heilserwartung, welche zuvor an die Opferhandlung selbst geknüpft war, auf die Konzeptionen verlagerte, die dem rituellen Tun ihren Sinn verleihen. Wirksam wurde der Ritus nun nicht mehr *per se,* sondern nur aufgrund des geheimen Wissens des Opferpriesters, dessen gedankliche, im rituellen Vollzug nicht eigens artikulierte Identifikationen von Handlungen, Gegenständen oder Worten des Rituals mit makrokosmischen Prozessen in Raum und Zeit sowie mit metaphysischen Begriffen erst bewirkten, daß sich die Opferhandlung in die kosmischen Kraftströme einklinkte. Die Konsequenz dieser Bewegung führte zu einer Sublimierung des Opfers und zur Möglichkeit seiner Umwandlung in einen mentalen Prozeß, der einer äußeren Realisierung nicht mehr bedurfte. Dieser Schritt, der in den Upaniṣaden erstmals vollzogen wurde, führte zur Philosophie und zur Öffnung neuer internalisierbarer Heilswege.

Der Mangel an Bedarf bei gleichzeitig wachsenden Zahlen qualifizierten Nachwuchses für Priesterämter hat der Dialogpraxis öffentliches Ansehen ver-

---

[4] Vgl. zum Beispiel Chāndogya Upaniṣad 1,10,6–1,11,3.

[5] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 3, 1–9, besonders 3,1,1. Pāda = Goldmünze von ca. 11,66 Gramm.

schafft und zu einigermaßen festen Regeln geführt. Gefragt werden durfte nur, worauf man selber eine Antwort zu geben vermochte. Eine Frage wurde aufgeworfen, die darauf gegebene Antwort hinterfragt und dieser Prozeß so lange wiederholt, bis nicht mehr weiter gefragt oder nicht mehr geantwortet werden konnte. Gesiegt hat in diesem Verfahren, wer den Rivalen zum Schweigen bringt. Dabei geht es in der Zeit der Brāhmaṇas und noch deutlicher in der Zeit der älteren Upaniṣaden um das hinter dem Opfervorgang stehende Wissen, das sich in Streitgesprächen und Lehrgesprächen entfaltet. Insbesondere wird der Versuch unternommen, die hinter den Phänomenen wirksamen Ursachen zu erfassen und bis hin zur allerletzten Ursache aufzudecken.

Gut tausend Jahre später, als nach dem Verfall des Guptareiches die philosophische Diskussion vorwiegend im Medium des Kommentars ausgetragen wird, bedient man sich eines inzwischen weiter ausgebildeten und verfeinerten Diskussionsstils, um in einem fingierten Gespräch die Ausgangsfrage sowie Meinung und Gegenmeinungen vorzuführen, um endlich zu einem abschließenden Ergebnis *(siddhānta)* zu gelangen. Dabei entwickelt sich ein Schema, das im Dreischritt von These, Gegenargumenten und abschließender Beweisführung bzw. Ergebnis den voll entwickelten Kommentarstil bestimmt.

Doch die Praxis solchen Dialogs läßt sich auch auf der Ebene brahmanischen Zeitvertreibs weit in die Vergangenheit zurückverfolgen. So verkürzte die langen Wartezeiten in den Pausen der oft tage- oder wochenlang dauernden spätvedischen Opfer ein beliebtes Spiel, das brahmanische Gelehrsamkeit mit Kurzweil und Unterweisung verband: Man nannte es *brahmodyam,* das Stellen und Lösen von Rätselfragen. Diese bezogen sich auf das *brahman,* auf den Kosmos und auf die verborgene Bedeutung hinter den Worten und Handlungen des vedischen Opferrituals und sind vielleicht annähernd vergleichbar mit dem, was Jan Assmann als ‚Initiationsverhöre' in Ägypten bezeichnet hat. In der altindischen Tradition dienten diese *brahmodyas* dem intellektuellen Wettbewerb, der Demonstration von Gelehrsamkeit und der Schulung eines abstrahierenden Denkens, das Argumentationen auf jener Metaebene ermöglichte, die später manchen Kommentar und manchen Subkommentar charakterisiert.

[illegible] Regeln [illegible], wenn [illegible]
[illegible] Frage wurde [illegible]
[illegible] Kommentare so lange
[illegible] nicht mehr [illegible]
[illegible] zum Schluß-
[illegible] in der Zeit der Brāhmaṇas und noch deutlicher in
der Zeit der [illegible] Upaniṣaden [illegible]
Wissen, das [illegible] Indien [illegible]
[illegible] Ursache [illegible]

[illegible] nach dem Verfall der [illegible]
[illegible] Diskussion [illegible] die Antwort [illegible]
[illegible]
Schema, das [illegible]
den [illegible] Kommentar [illegible]

Doch die [illegible] Dialoge läßt sich auch auf der Ebene [illegible]
[illegible] Zeit [illegible] zurückverfolgen [illegible]
[illegible]
Wortbereich, der [illegible]
[illegible]
lichen, der [illegible] manchen Kommentar [illegible]

[illegible]

Der [illegible]
Nachweis [illegible]

[illegible] Vgl. zum Beispiel Chāndogya Upaniṣad [illegible]
[illegible] Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad [illegible]

Rudolf G. Wagner

Der vergessene Hinweis. Wang Pi über den Lao-tzu

A. Die Potentialität des Textes

I.

Die chinesischen Klassiker sind nicht als solche entstanden, sondern dazu geworden. Ein Teil von ihnen hat diesen Status durch imperiales fiat erhalten. Aus dem Jahre 135 v. u. Z. wird von dem Han-Kaiser Wu-ti das erste solche fiat berichtet, durch das bestimmte „konfuzianische" Texte in den Rang von Staatsklassikern erhoben werden sollten [Dubs (1944), S. 345]. Spätere Dynastien und spätere Kaiser erweiterten die Liste oder verkürzten sie. So wurde der Lao-tzu in der T'ang Zeit zum Staatsklassiker, weil die kaiserliche Familie, die Li, von ihm abzustammen meinten, während der Meng-tzu wegen seiner Lehre vom legitimen Aufstand gegen einen ungerechten Herrscher zu manchen Zeiten als Klassiker akzeptiert war, und zu anderen nicht.

Der Kaiser hatte jedoch nie ein solches Monopol in der öffentlichen Meinung, daß sein Wort allein galt. Selbst das imperiale und sehr staatstaktische fiat eines Han Wu-ti, der sich persönlich eher zu den magischen Künsten der Lebensverlängerung hingezogen fühlte, hatte nur sehr begrenzte Wirkung. Autoren wie der Hofastrolog und Hofhistoriker Szu-ma T'an (2. Jahrhundert v. u. Z.) und sein Sohn Szu-ma Ch'ien (ca. 145 bis ca. 85), der ihm im Amt nachfolgte, behaupteten die Überlegenheit der „taoistischen" Lehren des Lao-tzu gegenüber denen des Konfuzius; andere Autoren wie Yang Hsiung (53 v. u. Z. bis 18 u. Z.) beriefen sich in ihren eigenen Schriften gleichermaßen auf offizielle „Klassiker" und auf Texte, die diesen Rang nicht hatten [Wallacker, 1978]. Die Einsetzung offizieller doctores für die fünf Klassiker mit der Gründung der Staatsuniversität im Jahre 124 v. u. Z. markiert den Anspruch des Kaiserhauses auf die Hegemonie im Prozeß der Auslegung dieser Texte. Dieses Interpretationsmonopol für die kanonisierten Texte war ebenfalls nicht durchsetzbar, und bald tobte ein erbitterter Streit zwischen verschiedenen offiziellen und nicht-offiziellen Auslegungsschulen, den letztere im ersten Jahrhundert u. Z. für sich entschieden. Andere Texte erschienen in großer Zahl seit dem Beginn der Späteren Han Anfang des 1. Jahrhunderts mit dem Zeichen *„ching"*, „Klassiker" im Titel, die behaupteten, die nur dem engsten Kreis der Schüler mitgeteilte Geheimlehre des Konfuzius nun endlich öffentlich zugänglich zu machen, die *„ch'an-wei"* Texte [Dull (1965); Yasui (1985)]. Eine weitere Reihe von Texten trugen den Titel *„ching"*, ohne diesen Status während der Han-Zeit jemals offiziell zu haben, wie das Tao Te Ching, das heißt der

Lao-tzu, oder, wie er in der deutschen Umschrift oft geschrieben wird, Laotse, oder das T'ai-p'ing ching, der Klassiker vom Großen Frieden [Wang (1960); Kandel (1979)]. Sie beanspruchten mit diesem Titel, der Offenbarung höherer Weisheit entsprungen zu sein und allgemeine Gültigkeit zu haben, und erreichten letztere vielleicht in religiös orientierten Bewegungen und Gemeinden. Die Titel der seit dem 2. Jahrhundert erscheinenden buddhistischen Übersetzungen illustrieren den Sprachgebrauch. Die wenigstens nominell auf den Buddha selbst zurückgehenden Texte heißen ching als Übersetzung des Sanskrit-Begriffs sutra.

Während so das imperiale Definitions- und Interpretationsmonopol für die Klassiker eher gute Absicht denn Realität war, teilten die verschiedenen so unter die offiziellen oder privaten Klassiker erhobenen Texte einige Gemeinsamkeiten:

– Die meisten von ihnen bestehen ganz ausdrücklich aus sehr verschiedenen Materialien aus verschiedenen Zeiten. Dieser Entwicklungsprozeß gilt nun als abgeschlossen. Sie sind der definitive Text, bei dem es Diskussionen geben kann und gab, ob sie die authentische Version sind, jedoch keine durch eigene Vorlieben motivierte Eingriffe in den Wortlaut.[1]

– Sie werden in ihrer definitiven Gestalt auf eine philosophische oder gar göttliche Autorität zurückgeführt. Für die durch imperiales fiat in ihren Rang erhobenen Klassiker entsteht in der Han-Zeit die Geschichte von ihrer Endredaktion durch Konfuzius selbst, der nie ein eigenes Buch geschrieben hat [P'i (1981), S. 19]. Für das Tao Te Ching ist die Autorität Lao-tzu, der, ebenfalls bereits in der Han-Zeit, in manchen Schichten als höchste Gottheit verehrt wurde [Seidel (1969), S. 58 ff.]. Andere Texte galten als offenbart.

– Sie werden als definitives Repositorium von Weisheit angesehen. Alle notwendige und sinnvolle Erkenntnis ist in ihnen enthalten und kann entsprechend aus ihnen geläutert werden.

– Ihre Etablierung zieht eine endgültige Trennlinie zwischen der großen Zeit, in der diese Bücher entstanden sind, und der Zeit der Nachgeborenen, deren Aufgabe es fürderhin sein wird, diese Bücher zu verstehen. Die Trennlinie fällt mit der Etablierung des Zentralstaates am Ende des 3. Jahrhunderts v. u. Z. in etwa zusammen. Die Struktur der buddhistischen Texte bestätigt den Nachgeborenen, daß sie noch zum Verstehen, aber nicht mehr zum Entdecken taugen. Der Buddha (ca. 563–483) lebte in etwa zeitgleich mit Konfuzius (551–479). Konfuzius und Lao-tzu wiederum sollen einander begegnet sein, so daß auch die im Lao-tzu enthaltenen Erkenntnisse jenseits der Trennlinie gemacht wurden.

---

[1] Gleichwohl besteht die Unveränderlichkeit der Klassiker mehr im Prinzip als in der Wirklichkeit, und manche spätere Anleitung zum Lesen wurde in den Text selbst aufgenommen. Das Große Vorwort etwa zum „Buch der Lieder" stammt erst aus der Han Zeit, wurde jedoch zum integralen Bestandteil dieses Buches. Wang Pi's (226–249) Chou-i lüeh-li, „Struktur des Chou-i", wurde im 7. Jahrhundert als letztes Kapitel des Chou-i selbst in die in kaiserlichem Auftrag hergestellte Klassikerausgabe auf Stein eingraviert.

– Diese Trennlinie markiert einen qualitativen Sprung in einem historischen Prozeß, der in vielen Texten bereits aus dem vierten und dritten Jahrhundert ausformuliert wurde. In diesem Prozeß steht die gesellschaftliche Ordnung und die Weisheit des Herrschers als deren Bedingung am Anfang der Geschichte. Seither haben sich die Dinge abwärts entwickelt, Hegemonen sind an den Platz der weisen Herrscher getreten, und der letzte Weise aus der Sicht der Han-Autoren war Konfuzius; nach ihm kommt keiner mehr [Pan (1962), S. 924].

– Die Trennlinie markiert den Übergang vom Text zum Kommentar als dem Hauptmedium der politischen Philosophie und der religiösen Erkenntnis, den Übergang von einer Text- zu einer Kommentarkultur. Seit der Han-Zeit wird in der Tat der Kommentar zum wichtigsten Instrument des Denkens, und selbst der philosophische Essay wird zunehmend zu einer im Vergleich zum Kommentar systematischeren Reflektion über in den Klassikern enthaltene, aber verborgene Erkenntnis.

– Diesseits dieser Trennlinie entwickeln sich die Dinge nicht notwendigerweise weiterhin abwärts. Vielmehr markiert die Trennlinie den Moment, von dem an alle Anstrengungen darauf gerichtet sein müssen, sich den in den Klassikern enthaltenen Idealen anzunähern, und das im vollen Bewußtsein, daß es nie möglich sein wird, sie zu erreichen, und gleichwohl nötig bleibt, in dem Bemühen nicht nachzulassen.

II.

Die damit auf die Nachgeborenen zukommende Aufgabe war nicht leicht. Das „klassische" Textmaterial in ihrer Hand – und ich spreche jetzt von den in China selbst entstandenen Klassikern – war diffus, widersprüchlich, oft obskur und über weite Strecken von umwerfender Trivialität. Das freilich sind die Worte eines modernen ausländischen Lesers, für den es, wenn für irgendwen, eine „erste Lektüre" geben kann. Im China der Han-Zeit waren diese Texte immer schon gelesen, selbst von denen, die sie nie gesehen hatten. Sie waren auch immer schon verstanden und kommentiert, ohne daß es schon geschriebene Kommentare gab. Unter den möglichen Lesestrategien gab es erhebliche Unterschiede, jedoch bewegten diese sich im Rahmen einer Reihe von gemeinsamen Grundvermutungen und Vorentscheidungen über diese Texte, die mit ihrer konkreten Erscheinungsform und ihrem partikularen Inhalt nicht viel zu tun hatten. Sie galten nicht für alle „Klassiker" der verschiedenen, sich vielfach bekämpfenden Traditionen gemeinsam, wohl aber für jede einzelne dieser Klassikertraditionen. Diese Vermutungen bilden die Gründungscharta für die Kommentare und bestimmen den Rahmen innerhalb dessen sich mögliche und legitime Lese- und Kommentierstrategien bewegten. Die folgenden Aussagen beziehen sich vor allem auf die Gründungsphase der Kommentarkultur, das heißt die Zeit zwischen dem zweiten Jahrhundert v. u. Z. und dem Ende des 3. Jahrhunderts u. Z. Die Vorvermutungen der Leser bzw. Kommentatoren sind im einzelnen:

– Die sogenannten konfuzianischen Klassiker bilden aller Mannigfaltigkeit ihres Inhalts, ihrer Form und ihrer Funktion zum Trotz eine gedankliche Einheit, die in der Geschichte von ihrer Redaktion durch Konfuzius symbolisch zum Ausdruck gebracht wird. Dasselbe gilt für das Tao Te Ching über seine Redaktion durch Lao-tzu.

– Die Texte und Textgruppen haben dadurch einen hohen Grad an gedanklicher Homogenität, die sich jedoch erst auf der Metaebene des „eigentlichen" Textes einstellt.

– Der Widerspruch zwischen dieser Einheit und dieser Vielfalt entsteht aus dem defizitären Verständnis der Nachgeborenen, die außerstande sind, den jenseits der Textoberfläche „eigentlich" verhandelten Gegenstand auszumachen.

– Da die Klassiker den definitiven Schatz des sinnvoll Erkennbaren enthalten, bedeutet das Vergessen oder gar Mißverstehen ihres Inhalts einen kritischen Verlust an etablierter Weisheit und Erkenntnis über die Regulierung der Gesellschaft und der eigenen Person. Die Folge davon ist gesellschaftliches Chaos durch falsche Anwendung der Prinzipien oder Anwendung der falschen Prinzipien sowie persönliches Chaos und früher Tod.

– Kommunikation von Absolutem bedient sich immer einer dunklen Sprache. Dies gilt für die symbolische Sprache des Himmels und der Gegenwelt in Himmelserscheinungen, Träumen und menschlichen Gesichtszügen, für göttliche Mitteilungen und Orakelbefragungen, die sich allesamt einer beunruhigend unpräzisen Sprache mit extremer Bandbreite bedienen, die jedoch als Mitteilungen von absoluter Gültigkeit gebieterisch nach eindeutig verbalisierter Interpretation verlangen und diese zugleich unmöglich machen. Die Weisen als putative Autoren der Klassiker nehmen ihr Maß am Himmel, sie haben teil am gegenweltlichen Verständnis der kosmischen Gesamtstruktur und bedienen sich infolgedessen ebenfalls der Sprache der Wahrheit, das heißt der dunklen Sprache. Die Sprache der Klassiker ist dem Schein nach zugänglicher, weil sie grammatisch schließt, sich reimt oder trivial „sinnvoll" erscheint. Diese Erscheinungsformen mögen jedoch den eigentlichen Sinn mehr verdekken als daß sie ihn transportieren, und wiegen vielleicht den Leser in der falschen Sicherheit, schon zu wissen, worum es jeweils geht, denn in der Tat gehören die Aussagen der Klassiker in dieselbe Kategorie wie die oben genannten symbolischen Mitteilungen und setzen den Interpreten demselben Streß aus, den Metatext eindeutig zu entschlüsseln und dabei keine folgenreichen Fehler zu begehen.

– Diese dunkle Struktur der Klassiker fördert das beständige und gefährliche Vergessen oder Mißverstehen ihrer Inhalte und Lehren über eine Dogmatisierung ihrer Textoberfläche. Der Kommentar ist darum die notwendige und immer wieder neu zu unternehmende Anstrengung, den im Vergessen und Mißverstehen verschwindenden Text immer neu in seiner „eigentlichen" Bedeutung freizulegen und damit für die großen Zwecke der Gesellschaft und des Lebens zugänglich zu machen.

– Es gibt zwei relevante Themen des Denkens, die Ordnung des Staates und die des eigenen Körpers. Aus diesem Grunde ist davon auszugehen, daß sich die Klassiker mit diesen beiden Themen auch dort befassen, wo aller Anschein dagegen spricht, wobei Arbeitsteiligkeit zwischen verschiedenen Klassikergruppen nicht ausgeschlossen sein muß. Die erfolgreiche Ordnung der Gesellschaft führt zur Langlebigkeit des Staatswesens; damit befassen sich die sogenannten konfuzianischen Klassiker, so daß der generelle und ideelle Adressat dieser Texte und ihrer Kommentare derjenige ist, der für diese Ordnung zuständig ist, der Herrscher. Die erfolgreiche Ordnung des Leibes führt zur Langlebigkeit des Körpers, so daß der generelle und ideelle Adressat dieser Texte – etwa des Tao Te Ching – sowie ihrer Kommentare der taoistische Adept ist. In anderen Lesarten behandeln die verschiedenen Klassiker alle denselben Gegenstand, das nämlich, wodurch die 10000 Dinge sind in seinem Verhältnis zu diesen 10000 Dingen, bedienen sich jedoch unterschiedlicher Terminologien und Argumentationsstützen. Huan T'an (43–28) formuliert diesen Gedanken, wenn er in einer Notiz über den bereits erwähnten Philosophen Yang Hsiung (53–18) sagt:

> [Yang Hsiung] sagte, daß die von den Weisen aufgestellten Gesetze sowie die von ihnen verwalteten Angelegenheiten allesamt den Himmel und den Weg zum wahren Richtmaß nehmen und aus diesem Grunde alle Kategorien umfassen, die königliche Regierung, die menschlichen Beziehungen sowie die Gesetze und Institutionen. In diesem Sinne spricht Fu Hsi [der mythische Autor des Chou-i] davon als „Wandel", Lao-tzu nennt es den „Weg", Konfuzius den „Ursprung" [indem er die Frühlings- und Herbst-Annalen, Ch'un ch'iu, mit diesem Wort beginnen läßt], und Yang Hsiung spricht davon als vom „Dunklen" [Li (1962), S. 2057 f.; Pokora (1975), S. 172].

III.

Die Vermutung, daß es sich bei diesen Texten um Repositorien von versteckter Wahrheit absoluter Gültigkeit handele, gab dem Kommentar große Relevanz und zwang die Kommentatoren zur höchsten wissenschaftlichen Anstrengung in der Freilegung dieser Wahrheiten. Einem Auslegungsfehler drohten schlimme Folgen, da staatliche Grundentscheidungen sich idealiter auf solche Auslegungen stützen mußten bzw. die Diätetik des langen Lebens sich aus ihnen herleitete. Zwei Kriterien lassen sich benennen, an denen die Korrektheit eines Kommentars und damit seine wissenschaftliche Qualität gemessen wurde.

– Seine Fähigkeit, mit seinem spezifischen Auslegungsmodell den gesamten Text ökonomisch zu erklären, ohne mit Ausnahmen und Hilfskonstruktionen arbeiten zu müssen.

– Seine Fähigkeit, erfolgreiche Handlungsstrategien für die Erlangung gesellschaftlicher Ordnung oder langen Lebens zu initiieren.

Der Kommentar galt entsprechend als falsifiziert, wenn es einem anderen

Kommentator gelang, den Text ökonomischer und mit weniger durch den Text selbst nicht autorisierten Ausnahmen homogen lesbar zu machen bzw. wenn die auf sein Auslegungsmodell gestützte Politik scheiterte. Beide Elemente greifen insofern ineinander, als sich eine gegebene Politik immer auf ein bestimmtes Auslegungsmodell dieser Texte zu stützen hatte. Seit dem gemeinsamen Absturz der Han Dynastie und des Han-zeitlichen imperialen Auslegungsmodells am Ende des zweiten Jahrhunderts gilt daher die Regel, daß eine neue Dynastie durch neue Kommentare bzw. durch Offizialisierung einer existierenden Kommentierung eine neue Orthodoxie schaffen muß, da die alte durch das Faktum des Sturzes der vergangenen Dynastie politisch und damit auch methodisch disqualifiziert ist.

Faktoren, die dem Verhältnis Text–Kommentar extern waren, etwa der gesellschaftliche Status des Kommentators, die Haltung des Kaisers oder einer Hoffraktion zu einem Kommentar, hatten im Einzelfall erheblichen Einfluß. Da diese „unwissenschaftlichen" Elemente jedoch die Verläßlichkeit des aus der Kommentartätigkeit resultierenden Verständnisses der gültigen Wahrheiten unterminierte, blieb die Auseinandersetzung zwischen den Kommentaren im wesentlichen wissenschaftlich, wenngleich alle Teilnehmer durch diese Kommentare auch und sehr intensiv zu laufenden politischen Kontroversen Stellung bezogen. Immer wieder setzten sich jedoch Kommentare wie etwa die Wang Pi's und Ho Yen's wegen ihrer wissenschaftlichen Qualität durch, selbst wenn ihre Autoren eine Politik betrieben und unterstützt hatten, die von mächtigeren zeitgenössischen Fraktionen verurteilt worden war.

Die Han-zeitlichen Kommentare operierten weitgehend mit einem Korrespondenzsystem, in dem jeder Gegenstand über mehr oder weniger festgelegte Korrespondenzbeziehungen mit einem anderen zusammenhing und als Ersatz für diesen gelesen werden konnte. Auslegungsstrategien wurden entwickelt, die es erlaubten, sich durch solche „Übersetzungen" von der Textoberfläche zu lösen und den eigentlichen Text, der unsichtbar und gleichsam als Geheimlehre in dem sichtbaren Text versteckt war, aufzuspüren. Diese Auslegungsstrategie ist bislang nur ungenügend studiert worden. Sie ist keineswegs beliebig, sondern operiert innerhalb relativ fixer und generell akzeptierter Grundannahmen und Korrespondenzregeln und hat insofern den Charakter verständlicher wissenschaftlicher Analyse. Gegenüber dieser offiziell sanktionierten Auslegungsstrategie entwickelte sich im Verlaufe vor allem des ersten und zweiten Jahrhunderts eine kritische Gegenströmung, die den „Sinnkommentar" verlangte, einen Kommentar, der sich überprüfbar an der Textoberfläche der Klassiker festmachte und philosophische Argumente aus der Analyse dieser Textoberfläche gewann[Yü (1959), S. 83 ff.]. Dieser Kommentartyp setzte sich schließlich in einem langdauernden Prozeß durch, wenngleich die andere Auslegungsstrategie als Option vorhanden blieb und gelegentlich genutzt wurde. Ich werde mich hier auf die Tradition dieses „Sinnkommentars" konzentrieren.

IV.

Die Spannung zwischen den Vorentscheidungen über den Text und dem Text selbst ließen letzteren nicht unberührt. Der extrem hohe Anspruch an den Text machte sich in einem Bedeutungsdruck auf der textuellen Oberfläche bemerkbar, der bei aller Einhaltung des originalen Wortlauts oft bis an die Grenze von deren Belastbarkeit ging. Selbst Auslegungsstrategien, die die textuelle Oberfläche nicht nur auf symbolische Indikatoren des Metatextes hin abklopften, sondern sich am unmittelbaren Wortlaut orientieren, nutzen den bei etlichen der hier verhandelten Texte im Prinzip vorhandenen textlichen, grammatischen und semantischen Spielraum bis zum äußersten. Aus dem Kommentaren läßt sich ihre jeweilige Lesung des Haupttextes bei entsprechender Anstrengung meist relativ genau extrapolieren.

Die Struktur der klassischen Texte räumt jedoch selbst solchen streng textorientierten Kommentaren erheblichen Spielraum ein.

Die Ursache dafür liegt einmal in dem von den „klassischen" Texten weithin unterstellten allgemeinen Einverständnis zwischen Text und Leser über den jeweils verhandelten Gegenstand, der es dem Text erlaubt, nur noch seine besondere Aussage zu machen, während der Leser die Frage etwa nach dem Subjekt des Satzes, dem zurückgewiesenen Gegentext oder dem Adressaten aus seinem Vorverständnis beantwortet. Dieses Vorverständnis ist jedoch das eines gegebenen und längst vergangenen historischen Moments; es hat sich für den historischen Leser verschoben und verändert, so daß der Kommentar versuchen muß, ausdrücklich zu machen, was der Text voraussetzt. Dies ist ein Unternehmen voller Schwierigkeiten und Fallen; die Kommentatoren leben zugleich historisch näher am Entstehungsdatum der Texte als wir heute und sind methodisch weiter von ihnen entfernt, da die hermeneutische Rekonstruktion eines historischen Texthorizontes zum musealen Geist der Neuzeit, nicht aber zu den Absichten der frühen Kommentatoren gehörte.

Die Ursache liegt zum zweiten in der rhetorischen und grammatischen Besonderheit von etlichen dieser Texte, die nach dem Verlust ihres historischen Umfelds und Gegenparts, der ihren Aussagen die Spezifität gab, in eine Offenheit der Bedeutung geraten, wie man sie ansonsten bei den stummen Artefakten kennt, die Gegenstand der Archäologie sind. Die Unausdrücklichkeit grammatischer Beziehungen bei gleichzeitiger extremer Dichte des Ausdrucks etwa im Lun-yü, Lao-tzu oder Chou-i läßt dem Kommentator im einzelnen viel Freiheit bei der Konstruktion des Haupttextes, während sie zugleich den hohen Anspruch an ihn stellt, ein homogenes Ganzes aus dem Gesamttext zu machen.

Die dritte Ursache ist der hohe Entwicklungsstand der philologischen Wissenschaften bereits zum Zeitpunkt der Entstehung der ersten großen Kommentare. Die organisierte Zerstörung von Teilen des klassischen Schrifttums unter den beiden Ch'in Kaisern am Ende des dritten Jahrhunderts v. u. Z., die erst 194 v. u. Z. offiziell beendigt wurde, führte in der Han-Dynastie zu einer

Jagd auf alte Manuskripte, zu einer gewaltigen Entwicklung textvergleichender Editionsarbeit sowie einer Fülle phonetischer und lexikographischer Arbeiten. Dieses Handwerkszeug stand für die Kommentierung zur Verfügung und konnte unter anderem dazu benutzt werden, der Frage nachzugehen, inwieweit ein Schriftzeichen des Textes nur die Schreib- oder phonetische Variante eines anderen sei, oder Belege zur Verfügung zu stellen, inwieweit die Bedeutung des Zeichens an einer gegebenen Stelle ebenso vom Üblichen abweiche wie an einer anderen Stelle im klassischen Schrifttum. Diese Verfahren einer wissenschaftlich orientierten Philologie erweiterten den Spielraum des Kommentators, indem sie ihm Eingriffe in den Wortlaut des Textes erlaubten. Merkwürdigerweise entwickelte sich jedoch keine wissenschaftliche Grammatik, die die erlaubten Auslegungsstrategien hätte grammatisch eingrenzen können.

Als vierte Ursache kam bald die Tatsache hinzu, daß etliche Kommentare zu demselben Text bestanden, so daß einem neuen Kommentator bereits verschiedene Leseoptionen vorlagen, die ihrerseits von den bedeutendsten Intellektuellen ihrer Zeit entwickelt worden waren. Auf diese Weise wurde das Kommentieren zur bedeutenden und prestigeträchtigen Beschäftigung, der sich nur die Besten zu widmen wagten. Die früheren Kommentare waren zugleich Lehrmeister, Optionenschatz und Herausforderung für die späteren.

Den Umgang der chinesischen Kommentatoren dieser Tradition mit ihrem Text möchte ich an einem Beispiel illustrieren.

Der Text stammt aus dem Lao-tzu. Das oft verwandte Verfahren, zunächst einfach die Worte nacheinander aufzureihen, um den chinesischen Text in seinem Rohzustand zu zeigen, scheint mir methodisch unsinnig. Der Text existiert nie in dieser Form, sondern ist immer vorverfaßt. Der chinesische Leser des Kommentars hat den Text immer schon direkt oder indirekt durch einen anderen Kommentar gelesen, ebenso wie der moderne westliche sinologische Leser den Text immer schon in einer Übersetzung gesehen hat. Insofern ist die Konstruktion des Textes durch den Kommentar zugleich auch die Dekonstruktion einer anderen Leseweise. Der Kommentator ist Wang Pi (226–249), der philosophisch scharfsinnigste und einflußreichste Kommentator des frühen Mittelalters, der als erster mit dem Medium des Kommentars systematische Philosophie betrieb und im beneidenswerten Alter von dreiundzwanzig Jahren starb.

A. Lao-tzu 6

1. Wang Pi (226–249): Lao-tzu chu

Text 1

Der Geist des Tales stirbt nicht.
Ihn heiße [ich] „dunkles weibliches Tier."
Die Pforte [, aus der] das dunkle weibliche Tier [kommt], nenne [ich] die Wurzel von Himmel und Erde.
Unfaßbar ist sie und hat doch Bestand.
Ihr Gebrauch erschöpft sie nicht.

Kommentar

„Der Geist des Tales" – das ist das Nicht-Tal inmitten des Tales. Er ist ohne Gestalt und Umriß, ist ohne Abweichung und Gegenläufigkeit, er wohnt an niedriger Stelle [i. e. im Tal] und bewegt sich nicht, bewahrt die Ruhe und geht nicht zugrunde.
Das Tal wird durch ihn gebildet, aber seine [des Geistes eigene] Form ist nicht sichtbar. Er ist das höchste Wesen. Trotz seiner niederen Position ist man außerstande, ihn zu definieren. Das ist der Grund, warum [der Lao-tzu ihn] nur „dunkles weibliches Tier" „heißt" [aber nicht als solches benennt, d. h. definiert]![2]

„Pforte" ist das, worauf sich das dunkle weibliche Tier gründet[3]. Letzten Endes hat das, worauf es sich gründet, mit dem [in Hsi-tz'u 11 des Chou-i zum ersten Mal angesprochenen] T'ai-chi, Großen Absoluten [welches dort „die beiden Formationen (Yin und Yang) erzeugt"] dieselbe Substanz. Das ist der Grund aus dem [der Lao-tzu] von ihr [der Pforte] als der „Wurzel von Himmel und Erde" spricht!

Will man sagen, sie existiere, [bleibt doch der Einwand,] daß man ihre Gestalt nicht sieht. Will man sagen, sie existiere nicht, [bleibt doch der Einwand,] daß die zehntausend Seienden durch sie leben. Das ist der Grund [aus dem der Text] sagt: „Unfaßbar ist sie und hat doch Bestand!"
Es gibt kein Seiendes, welches nicht [durch sie] herausgebildet wird, aber obgleich [so umfassend] Gebrauch von ihr gemacht wird, müht sie sich nicht. Das ist der Grund, warum [der Text] sagt: „Ihr Gebrauch erschöpft sie nicht!"[Lou (1982), I. S. 16 f.]

Die oben gegebene Übersetzung des Lao-tzu Textes ist falsch, weil sie den Leseprozeß nicht richtig wiedergibt. Der Leser liest den Wang Pi Kommentar gegen eine bereits vorgängige Konstruktion des Lao-tzu Textes durch einen oder mehrere andere Kommentare. Es wird sich weiter unten herausstellen, wie radikal solche anderen Konstruktionen voneinander abweichen können. Der Leser liest den Haupttext also zunächst in einer anderen Konstruktion, läßt sich jedoch hypothetisch auf Wang Pi's Vorschläge ein. Diese enthalten implizite Polemik gegen andere Kommentare, die sich in der Emphase der Formulierung „das [und nicht, was die anderen Kommentatoren herauszufinden glaubten] ist der Grund, aus dem [der Lao-tzu] schreibt ..."

Der Kommentar macht es sich zur Aufgabe, das gesamte Kapitel zu erklären. Mit ihren metaphorischen Wendungen „Geist des Tales", „dunkles weibliches Tier" und „Pforte", die beide im Gegensatz zu „Wurzel" nicht weiter in der philosophischen Sprache vorkommen, zeigt die Sprache des Textes Wang Pi, daß ihr definitorisches Material des Gegenstands nicht Herr wird und vielleicht nicht werden kann und darum metaphorische Ausdrücke zur

[2] Der textus receptus wurde hier entsprechend dem Zitat in Chang Chan's Lieh-tzu chu (Anfang des 4. Jahrhunderts) korrigiert [Lou (1982), I.17 und S. 18 Anm. 6].

[3] Der Begriff des Tors oder der Pforte, *men,* bezeichnet in der chinesischen Metaphorik nicht die Stelle wo etwas hineingeht, sondern die Stelle, wo etwas herauskommt. Insofern ist die Auslegung „worauf es sich gründet" nicht willkürlich.

Anwendung kommen. Der Begriff *wei*, „heißt", in dem Satz „ihn heißt man dunkles weibliches Tier" steht im Gegensatz zu einem *ming*, wörtlich „Name" oder „benennen" im Sinne von „definieren." Der Text ist nur zu Umschreibungen, nicht aber zu Definitionen seines Gegenstandes fähig. Die erste Umschreibung ist „dunkles weibliches Tier". Wang Pi liest die Weiblichkeit als Metapher für den niedrigen Status, der mit dem Tal angesprochen wurde, sowie für die Fruchtbarkeit, die sich darin auswirkt, daß die zehntausend Seienden alle darauf zurückgehen. Der Begriff *hsüan*, dunkel, kommt mehrfach im Lao-tzu vor und wird terminologisch von Wang Pi einheitlich kommentiert als die notwendige Dunkelheit und damit Unerkennbarkeit dessen, wodurch die zehntausend Seienden sind; dieses „das wodurch" ist nicht mit einer Definition zu belegen, denn Definition bedeutet Spezifität, was aber spezifisch dieses ist, kann nicht die Bedingung der Möglichkeit seines Gegenteils sein. Die Dunkelheit ist insofern die notwendige Unerkennbarkeit. Der Text zelebriert für diesen Kommentator sein eigenes sprachliches Scheitern, indem er von demselben Gegenstand Dinge behauptet, die einander ausschließen: es ist unfaßbar und hat doch Bestand wie ein wirkliches Ding, es wird von allen zehntausend Seienden in Gebrauch genommen als ihr Sein und erschöpft sich gleichwohl nicht durch diese umfassende Nutzung. Der Text behandelt in diesem Kommentar das Verhältnis des Seins zum Seienden, des Einen zum Vielen, und gibt seine entscheidenden inhaltlichen Aussagen als Metapher bzw. als Scheitern des Definitionsversuchs. Das spontane „natürliche" Verhältnis des Seins zum Seienden wird für Wang Pi in anderen Kommentarpassagen zur Grundlage eines erkannten und bewußt umgesetzten Modells für das Verhältnis des weltlich Einen zum Vielen, des Herrschers zu seinen Untertanen. Der Adressat des Textes ist eben dieser Herrscher, der mühselig durch philosophisches Verstehen lernen muß, was das Nichts im Tal mit der konkreten Materiatur des Tales immer schon tut. Er wird in diesem Kommentarstück nicht gesondert angesprochen.

Der Kommentar kann sich darauf berufen, daß er eng an der Textoberfläche bleibt. Seine Lesart ist plausibel und verlangt vom Leser zwar die Aufgabe der Konstruktionen anderer Kommentatoren, jedoch nicht die eines restaurierten „spontanen" Verständnisses, sondern nur seine Reflexion und Vertiefung. Er kann sich weiterhin darauf berufen, daß andere Passagen des Lao-tzu – zum wenigsten in der Lesart dieses Kommentators – ähnliche Aussagen über die Undefinierbarkeit des Das-Wodurch [Lao-tzu 1.5], die Tatsache, daß es eben durch seine Unfaßbarkeit imstande ist, die Grundlage für die zehntausend Seienden abzugeben, sowie über seine „Niedrigkeit" als notwendige Voraussetzung seiner Rolle als Grundlage und Basis machen [Lao-tzu 39.4 und 66.1]. Der Hinweis auf eine Aussage im Chou-i bestätigt die Kompatibilität der Seinsaussagen des Lao-tzu mit denen der anderen philosophischen Klassiker. Diese Echos verstärken die Probabilität der Richtigkeit seiner Auslegung im Kontext einer Homogenität unterstellenden Lektüre des Textes.

Mein zweiter Kommentar zu diesem Text, und es gibt deren hunderte [Yen

(1957)] basiert im wesentlichen auf denselben strategischen Vorausentscheidungen, jedoch mit dem Unterschied, daß der Text als Ganzes unter der Vermutung gelesen wird, er sei Anweisung für die Diätetik der Unsterblichkeit. Es ist der Hsiang Erh Kommentar, der vermutlich einige Jahrzehnte vor dem Wang Pi's von einem der Gründer des organisierten Taoismus geschrieben wurde. Ein langes Fragment aus der Zeit zwischen dem dritten und dem sechsten Jahrhundert ist in Tun-huang erhalten [Jao (1956), S. 9 f.].

Um den Schock etwas zu mildern und das Vertrauen in die Sinologie und ihren Gegenstand nicht ganz zu unterminieren, sei eine kurze Erklärung vorausgeschickt. Ein erheblicher Teil der chinesischen Schriftzeichen sind aus phonetischen Anleihen von anderen Zeichen entstanden, die ähnlich oder gleich ausgesprochen wurden. Dadurch entstand eine Bedeutungshäufung, die durch eine Schriftreform und Standardisierung der Zeichen im späten dritten und im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung reduziert wurde, indem zu vielen Zeichen sogenannte Radikale hinzugefügt wurden. Diese Radikale sind Sinnträger; Tätigkeiten, die mit der Hand zu tun haben, erhielten den Hand-Radikal (falls sie ihn noch nicht hatten), Baumarten den Baumradikal etc. Was auf den ersten Blick wie der etymologische Kern des Wortes aussieht, ist also in vielen Fällen eine spätere Hinzufügung. Die vor der Reform geschriebenen Texte wurden in diese reformierte Schrift übertragen, und unsere heutigen Editionen beruhen durchweg auf dieser reformierten Schreibweise. Die Übertragungen sind jedoch selbst in manchen Fällen Interpretationen, und das besonders bei philosophischen oder Wahrsagungstexten, die nicht durch einen hochspezifischen Kontext eingebunden sind, der keine Wahl in der Identifikation des mit dem jeweiligen Schriftzeichen gemeinten Inhalts läßt. Der Hsiang Erh Kommentar beginnt mit der zunächst bizarren Aussage „‚Tal' bedeutet ‚Wunsch [oder ‚wünschen']". Unter dem Erwartungsdruck eines Textes, der vom „dunklen weiblichen Tier" spricht, und eines warmen Heidelberger Sommers haben Studentinnen und Studenten in einem Seminar über Text und Kommentar diesen Satz mutig und begeistert über die freudianische Wende in der altchinesischen Kommentarkunst übersetzt: „‚Tal' bedeutet ‚die Begierde'", so daß er erste Satz des Haupttextes hinreißend lautete: „Der Geist der Begierde stirbt nicht. Ihn nennt man das dunkle weibliche Tier." Der Kommentator war jedoch viel nüchterner und „philologischer". Das Schriftzeichen für Tal, *ku,* ist dasselbe wie das für „wünschen", *yü,* mit dem Unterschied, daß „wünschen" noch einen Radikal dazu hat. Der Kommentator sagt also, wenn man alle Implikationen mit verbalisiert:

> [Das Zeichen] *ku* (Tal) [im Text] ist [fälschlicherweise bei der Umschreibung in die reformierte Schrift stehengelassen worden, man hätte den Radikal hinzufügen müssen, dann hätte es korrekt] *yü* (wünschen) [geheißen].

Es folgt nun zunächst der Hsiang Erh Kommentar. Der Text ist in einem einzigen Manuskript überliefert und stellenweise korrupt, meine Emendationen sind angegeben.

Kommentar

Ku (Tal) ist *yü* (wünschen).
Samen wird durch Koagulation zum Geist.
Willst [du] es dahinbringen, daß der Geist nicht stirbt, mußt du [deinen] Samen koagulieren lassen und ihn in dir bewahren.
„Weibliches Tier" bezieht auf die Erde [entsprechend dem *t'uan* im zweiten Hexagramm des Chou-i, nach welchem „das weibliche Pferd zur Kategorie der Erde gehört"] [Chou-i, 1.5b4]. Die Natur seiner [d. h. der Erde] Substanz ist ruhig. Die Frau ist von derselben Art. Darum spielt sie nicht die führende Rolle [beim Geschlechtsverkehr].
Wenn ein Mann seinen Samen koagulieren lassen will, muß [sein] Herz die Erde nachahmen und es der Frau gleichtun und darf nicht den Vorreiter spielen.

Aus diesem Kommentar extrapoliert, liest sich der Anfang von Lao-tzu 6:

Text

Wünschst [du es dahin zu bringen,] daß [dein] Geist nicht stirbt, so bedeutet das [für dich, daß du] dunkles weibliches Tier sein [mußt].

Der Adressat ist der taoistische Adept, der von diesem Text die Kunst der Lebensverlängerung lernen will. Der Text spricht mit der Autorität des Lehrers und gibt nicht Analysen, sondern Anweisungen.

Der Kommentar zum zweiten Satz folgt:

Kommentar

Das „weibliche Tier" ist die Erde. Die Frau bildet diese ab. Das weibliche Geschlechtsteil bildet die Pforte. Sie ist der Verwalter von Tod und Leben[4]. Sie ist extrem wichtig, darum [bekommt sie] den Namen „Wurzel." (Das männliche *t'u* [membrum virile] hat ebenfalls den Namen „Wurzel".)[5]

Daraus folgt als Lesung (der Hsiang Erh Text hat kein „nenne [ich]") des zweiten Lao-tzu Satzes:

Text 2

[Das ist so, weil] die Pforte des dunklen weiblichen Tiers die Wurzel von Himmel und Erde ist.

Diese Lesestrategie des Lao-tzu wurde nicht von Hsiang Erh erfunden, sondern war in der Han-Zeit bereits verbreitet. Der Hsiang Er Kommentar polemisiert an anderer Stelle gegen Interpretationen der gleichen Richtung.

Für die nun folgenden Sätze verlieren sich alle Gemeinsamkeiten zwischen den Konstruktionen der beiden hier als Exempel angeführten Kommentatoren. Der nächste Kommentar des Hsiang Erh lautet:

---

[4] Es ist die Pforte des Lebens, da Leben aus ihr entspringt, und des Todes, da die „Vergeudung" des männlichen Samens das Erreichen der Unsterblichkeit unmöglich macht.

[5] Diese geschwätzige Glosse trägt zum Argument nichts bei und scheint mir nicht zum ursprünglichen Text zu gehören.

Kommentar

Da beim Weg von Yin und Yang [Geschlechtsverkehr] Vereinigung [*ho* (vereinigen) für *chieh* (koagulieren lassen)] der [beiden] prokreativen Flüssigkeiten Zeugung bedeutet, mußt du [*ling* (veranlassen) für *ming* (Name)] wenn die Jahre zu dem Zeitpunkt fortgeschritten sind, wo man [wie Konfuzius im Lun-yü 2.4 sagte] „das einem [vom Himmel] Zugewiesene [Lebensalter] erkennt" [nämlich als er 50 Jahre alt war], es [das Zeugen] von selbst aufhören lassen, solange man jedoch noch jung an Jahren ist, muß man es, selbst wenn man es noch tut, einschränken und damit sparsam sein. „Hauchdünn [reduzieren]" bedeutet „minimal", d. h. seiner [der Zeugungstätigkeit] Minimalisierung und Reduktion nachgehen. Wenn man dies von jungen Jahren an tut, wird man lange am Leben bleiben.

Wenn es nun zum großen Unglück kommt [d. h. man keine männlichen Nachkommen hat] haben die Taoisten das etwa angerichtet? Die Taoisten legen Wert auf kontinuierliche Ahnenopfer [d. h. männliche Nachkommenschaft], darauf daß die Art nicht ausstirbt, und sie wollen [die Adepten] dazu bringen, ihre Zeugungsflüssigkeiten zu vereinen und [Nachkommen] zu zeugen. Darum lehren sie, daß man in jungen Jahren [die Zeugungstätigkeit] minimalisieren und sparsam darin sein soll, aber nicht, daß man sie abbrechen soll. Sie lehren sie [die Adepten] nicht, sich mit Gewalt dazu zu zwingen.

Die Strategie, sich mit Gewalt dazu zu zwingen [d. h., gar nicht zu ejakulieren] entstammt dem Herz von Dummköpfen, wie kann man das den Taoisten zum Vorwurf machen![6]

[Nur] Menschen „allerhöchster Kapazität" [von denen es in Lao-tzu 38 heißt, sie seien „ohne Eingreifen und ohne Anliegen"] sind so fest entschlossen in ihrem Willen, daß sie imstande sind, kein Sehnen danach zu haben, [die Zeugungsflüssigkeiten] zu vereinigen [*ho* (vereinigen) für *chieh* (koagulieren lassen)] und [so] zu zeugen.

Bereits von frühester Jugend an hören sie ganz damit auf. Auch [gilt], daß, was sich gut auf den Geist versteht, [diesen] früh ganz herausbildet. Davon spricht man dann als von einem „semen des Dao [Weges]". Was Himmel und Erde daher dazu bringt, ohne Ahnenopfer [d. h. ohne Nachkommen] zu sein, Drachen dazu, ohne Söhne, Unsterbliche ohne [ein *wu* (ohne) muß hinzugefügt werden] Ehefrauen, und Jademädchen ohne Ehemänner zu sein, ist der große Glaube [an den Weg].

Dieser Kommentar konstruiert den Lao-tzu Satz, den Wang Pi als „Unfaßbar ist sie und hat doch Bestand" las als

---

6 Im Kommentar zu Lao-tzu 9 wiederholt der Hsiang Erh diese Polemik. „Die Taoisten lehren die Menschen, den Samen koagulieren zu lassen, um Geist zu formen. Heutzutage geben Leute jedoch künstliche Tricks fälschlich als taoistisch aus. Gestützt auf Texte von Huang-ti, der Dunklen Frau, Meister Kong und Jung Ch'eng, lehren sie einander, [man solle nur] der Frau folgen und nicht ejakulieren in der Absicht, dadurch den Samen zurückzuführen und das Hirn damit anzureichern." Jao, op. cit., S. 12. Bei diesen Texten handelt es sich um das Huang-ti san wang yang yang fang (Rezepte zur Stärkung der Potenz [gegeben von] von Huang-ti und den drei Königen), das Hsüan-nü ching (Klassiker von der Dunklen Frau) und das Jung Ch'eng Yin Dao (Jung Ch'eng's Sex Handbuch). Diese Texte sind bis auf Zitate verloren, werden jedoch in Buchkatalogen wie dem des Han-shu (Geschichte der Han-Dynastie) sowie in Ko Hung's Pao-p'u tzu genannt [Van Gulik (1951), I.1 f.].

Text 3

Wenn [du bereits in der Jugend] hauchdünn [reduzierst], wirst [du] bestehen bleiben,

wobei „hauchdünn reduzieren" sich auf die Reduktion des Samenergusses bezieht.

Der letzte Kommentar lautet:

Kommentar

Wer imstande ist, Gebrauch von dieser [in Text 3 genannten] Methode zu machen, wird gewiß Unsterblichkeit erlangen. In den [Geschlechts-]Beziehungen zwischen Mann und Frau darf man nicht [*pu* vor *ch'ing*, Shima Kunio (1973), S. 65] gewaltsame [Zurückhaltung] praktizieren.[Jao (1956), S. 9 ff.].

Dieser Kommentar wiederum erzwingt einen Imperativ für die Konstruktion des letzten Lao-tzu Satzes:

Text 4

Mache Gebrauch von [der Regel, die in Text 3 gegeben wurde]! Zwinge dich [jedoch] nicht [dazu, bereits in der Jugend absolut nicht zu ejakulieren].

Der Autor dieses Kommentars, der Chang Tao-ling (34–156) oder seinem Enkel Chang Lu (Anfang des 3. Jahrhunderts) und damit einem der Väter des religiösen Taoismus zugeschrieben wird, ging von der in dieser Tradition wohlbegründeten Annahme aus, der Gott Lao-tzu habe in seinem Text die geheime und schwierige Kunst der Lebensverlängerung durch Sexualpraktiken, Atemtechniken und ähnliches mitgeteilt. Solche Praktiken lassen bis ins vierte, ja bis ins fünfte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurückverfolgen und wurden breit von Angehörigen der verschiedensten geistigen Richtungen diskutiert und praktiziert. Die erste – philologische – Vermutung, die „Tal" durch „wünschen" ersetzt, ist in diesem Zusammenhang durchaus „wissenschaftlich" begründet, da von einem „Geist des Tales" nirgendwo sonst die Rede ist. Die Grundvermutung über den Geschlechtsverkehr von seiten des Mannes war die, daß der Samenverlust Verlust an Lebenskraft bedeute. Nach einigen vom Hsiang Erh Kommentar als zu technisch kritisierten Auffassungen bestand die Kunst darin, beim Geschlechtsverkehr diesen Verlust zu vermeiden und den Samen durch die Kanüle im Rückgrat in das Hirn zu treiben, wo er zum „Geist" koagulieren sollte. Die Erschöpfung des Geistes bedeutete das Ende des Lebens, seine reichliche Auffüllung mit diesem Mittel die Kunst der Lebensverlängerung. Insofern ist der Adressat des Textes allein der männliche Adept, und er muß es lernen, in diesem Akt die dem „dunklen weiblichen Tier", der Erde und der Frau zugeschriebene Ruhe zu bewahren, um nicht seines Samens verlustig zu gehen.

In diesem Kontext gelingt es dem zweiten Kommentar, ein kohärentes Kapitel mit dem klaren Aussageschwerpunkt des letzten Satzes herauszuarbeiten, wenngleich einige Details – etwa die dunkle Farbe des „weiblichen

Tiers" – unerklärt bleiben und andere, wie die Aussage über „die Wurzel von Himmel und Erde", inhaltlich vage bleiben. Darüber hinaus weicht der Text von einem beim ersten Lesen zu gewinnenden spontanen Verständnis sehr erheblich ab. Der Text führt in fast jedem Satz ein neues Interpretationselement ein, welches nicht im Text selbst begründet ist. Satz 3 etwa wendet sich an ein „du", für welches es keine Textgrundlage gibt, Satz 4 erklärt das neutrale Hinweiswort *chih* als Verweis auf eine in Satz 3 gegebene Regel, die jedoch dort nicht als solche formuliert ist. Andererseits gelingt es dem Kommentar, mit ähnlichen Interpretationsschritten des ganzen Textes Herr zu werden. Darüber hinaus stimmt diese Struktur des Textes mit seiner extrem unzuverlässigen Textoberfläche mit anderen Artikulationsformen definitiver Wahrheit überein. Insofern können die oben erhobenen Einwände gegen die Interpretationswillkür dieses Kommentars im Rahmen seines eigenen Horizontes nicht wirklich gelten.

Die beiden Interpretationen weichen zwar weit voneinander ab, halten sich jedoch beide an einen rationalen, wissenschaftlich nachvollziehbaren und in gewissem Umfang hermeneutisch falsifizierbaren Diskurs, der sich an der Textoberfläche festmachen läßt, wenngleich sie beileibe nicht dort verharren. Insofern sind sie geeignet, einen Eindruck von der legitimen Bandbreite der Textanalyse zu geben.

V.

Offenbar ist die Bandbreite der von der Textoberfläche grammatisch, terminologisch sowie in den inhaltlichen Satzbeziehungen zulässigen Konstruktionen so breit, daß es möglich und sprachlich legitim, weil von einer faktischen historischen Leserschicht akzeptiert, ist, demselben Satz etwa ganz verschiedene Subjekte und Objekte zuzuweisen. Bei Wang Pi ist das Subjekt des vorletzten und des letzten Satzes immer noch „die Pforte," im Hsiang Erh Kommentar ist es im Text 3 der Leser, während Text 4 als Imperativ konstruiert wird, in dem wiederum der Leser der Angesprochene ist. Die Notwendigkeit der Übersetzung als Imperativ ergibt sich aus der Kommentarformulierung „darf man nicht". Bei Wang Pi wird im letzten Satz „Gebrauch" von der „Pforte" oder der „Wurzel" gemacht, im Hsiang Erh von der im vorangegangenen Satz gegebenen Regel. Jeder Text und jeder Teil von ihm hat dabei seine eigenen Besonderheiten, so daß die gegebenen Bandbreiten im gegebenen Fall enger oder breiter sein mögen. Das hier gegebene Beispiel ist keine Ausnahme.

Unter dem gewaltigen Druck der Vorentscheidungen und Vorerwartungen biegt und wölbt sich die Textoberfläche zwar mit Stöhnen und Ächzen, aber sie hält und trägt so verschiedene Lesarten wie die oben gegebenen, die sich nicht nur in ihrer technischen Analyse der Textoberfläche fundamental unterscheiden, sondern mehr noch im Gedankeninhalt, der am Ende des Kommentierungsprozesses steht.

Es ist charakteristisch für Kommentare zu Texten wie etwa dem Lao-tzu oder Chou-i, selbst noch auf der Ebene der Satzkonstruktionen sehr verschiedene Konstruktionsmöglichkeiten zuzulassen. In anderen Kommentaren, etwa denen zum Ch'un-ch'iu, den Frühlings- und Herbstannalen, wird die Textoberfläche von verschiedenen Kommentatoren weitgehend gleich gelesen, jedoch werden sehr verschiedene Methoden zur Dekodierung des darin vermuteten tieferen Sinnes angewandt. Die allgemeinere Frage nach der Natur des Textes selbst stellt sich freilich dort am radikalsten, wo dieser bis in seine grammatischen und kontextuellen Bezüge vom Kommentator im strengen Wortsinn im Sinne der vorangegangenen Auslegung dekonstruiert und in einem neuen Sinn konstruiert wird. So wurde das obige Beispiel nicht ausgewählt, weil es durchschnittlich ist, sondern weil es die radikalste Herausforderung für die vermuteten Grenzen darstellt, die der Text seinen Interpreten setzt.

Ein erheblicher Unterschied bleibt gleichwohl zwischen beiden Kommentaren. Der Hsiang Erh Kommentar spricht mit der exklusiven Autorität des Lehrers, der sich auf eine direkte Inspiration berufen kann. Er spricht zu Schülern, zu religiösen Adepten. Insofern ist wenig von der Konkurrenz anderer Lesarten zu spüren. Die Operationen des Kommentars begründen sich im einzelnen weder aus der Textoberfläche noch aus parallelen Texten an anderer Stelle (obwohl zu bemerken ist, daß nur etwa die Hälfte dieses Kommentars überliefert ist). Insofern spiegelt der Hsiang Erh Kommentar eine soziale Situation der Textvermittlung wider, wie sie bis zum Ende der Han Zeit dominierte, nämlich die Unterweisung des Schülers durch die Autorität des Lehrers. Auch die konfuzianischen Kommentare dieser Zeit wurden von den Kommentatoren an ihre Schüler vermittelt, von denen sich oft viele tausend um einen einzigen Lehrer versammelten. Damit war dem Kommentar eine bestimmte Verbreitung sowie durch die Schulbildung eine gewisse kontinuierliche Präsenz gesichert. Das Ende der Han-Zeit bedeutete den Zusammenbruch der Lehrerautorität, der Schulen und damit auch dieser Transmissionsform. Wang Pi, der seinen Lao-tzu Kommentar um 247 schreibt, ist kein Lehrer. Er schreibt für einen Markt, auf dem bereits zahlreiche andere Kommentare angeboten werden. Sein Kommentar muß sich im Wettstreit mit diesen Kommentaren durchsetzen. Sein Kommentar kann sich auf keine andere Autorität als die Überzeugungskraft der Interpretation stützen. Der Kommentar trägt dieser Situation durch eine erheblich stärkere Respektierung des Textes sowie des spontanen Vorverständnisses des Lesers sowie schließlich durch polemische Spitzen Rechnung.

Trotz der schockierenden Verschiedenheit in der Leseweise desselben Textes bei diesen beiden Kommentaren – eine Verschiedenheit, die so groß ist, daß für einen des Chinesischen nicht kundigen Leser ganz unklar ist, ob es sich um Kommentare zu demselben Text handelt –, wäre es gleichwohl falsch, der nicht unerheblichen Versuchung nachzugehen und die allgemeine Entropie des Originals zu verkünden, dem jedwede und auch jede beliebige Struk-

tur allemal erst durch den Kommentator als der terroristischen Variante des Lesers verliehen wird, der damit als der eigentliche Generator, Schöpfer, ja Autor des Textes eingesetzt würde. In der Kommunikation zwischen Kommentar und Text ist letzterer zunächst in der Tat allgemeine Potentialität mit einer sehr großzügigen Bandbreite für die Aktualisierung. Das oben gegebene Beispiel zeigt das. Historisch und faktisch begegnet der Kommentar dem Text jedoch allemal im Rahmen spezifischer Vorentscheidungen und Strategien und befragt den Text nie allgemein und voraussetzungslos nach seinem Inhalt. In jedem beliebigen konkreten Kontext jedoch, der durch diese Vorentscheidungen und Strategien gegeben wird, hat und realisiert der Text die Möglichkeit, auf sich so zu beharren, daß er den möglichen Widerspruch zwischen sich und seinem Kommentar sichtbar hält und damit zur genaueren und lückenloseren Interpretation oder auch zu einem radikalen Neubeginn herausfordert.

Er kann dies nur unter der Voraussetzung der allgemeinen Vermutung seiner Authentizität und Homogenität. Von dieser sind alle historischen Kommentatoren ausgegangen, und erst die moderne Philologie hat begonnen, diese Voraussetzung grundsätzlich zu hinterfragen. Dabei entsteht im übrigen, neben großen Leistungen und der generellen Verachtung für die „Unwissenschaftlichkeit" aller historischen Kommentare ganz das gleiche Problem wie beim Homogenitätsverdacht. Die eigene Unkenntnis und das eigene Unverständnis der inneren Dynamik des Textes, ja selbst seiner rhetorischen Formen kann als triumphale Feststellung wiederkehren, es handele sich lediglich um einen Haufen zufällig zueinandergeratener Fragmente, dem die Kommentare nur ihren Sinn oder Unsinn überstülpen.

Ganz gleichgültig, ob sich im Einzelfall herausstellt oder herausstellen sollte, daß es sich bei einem gegebenen Text in der Tat um einen solche Fragmentenhaufen handelt, ist der Text in die chinesische Tradition nicht als solcher eingegangen, und für die historische Analyse stellt sich weiterhin die Aufgabe, den Text mit den Augen jeweils zeitgenössischer Autoren zu lesen, wofür offenbar die Kommentare die verläßlichste Quelle abgeben. Die aus der protestantischen Tradition unter die Grundweisheiten der Philologie geratene Vermutung von der Bedeutung des Originals und des Urtextes und der Zweitrangigkeit und Epigonenhaftigkeit der Kommentare der „Späteren" hat in der Sinologie zu der merkwürdigen Erscheinung geführt, daß ungeachtet der Bedeutung und des Volumens der Kommentarliteratur deren eigenständiges Studium gerade erst beginnt.

B. Die Aktualität des Textes

Wang Pi hat das eigentümliche Verhältnis oder Mißverhältnis von Klassikertext und Kommentar als erster als philosophisches Problem begriffen.

Die Kommentatoren zwischen dem ersten und dem dritten Jahrhundert

haben es nicht an Polemik und bösen Bemerkungen übereinander fehlen lassen, haben jedoch die Frage nie gestellt, ob ihre eigene Existenz als Kommentatoren in der Struktur der Texte selbst und in der der Geschichte ihre Notwendigkeit findet. Sie haben Kommentare geschrieben, jedoch kaum theoretisch über ihre Arbeit reflektiert. Sie bewegten sich innerhalb der vermuteten, verordneten und symbolisch durch die Geschichte von der Redaktion durch die Gründerfigur artikulierten „Einheit" der Klassiker, und sie interpretierten sie einheitlich nach dem Korrespondenzsystem, fragten sich freilich anscheinend nie, warum denn die Texte nicht geradeheraus sagen, was sie erkannt haben, sondern so obskur und trivial bleiben, daß sie des Kommentars bedürfen, der sie nicht nur lesbar macht, sondern auch lesenswert.

Wang Pi sprengt nicht die postulierte Einheit durch den philologischen Nachweis der Verschiedenheit, sondern operiert innerhalb der Vermutung der Einheit der klassischen Tradition, in die er wie viele seiner Vorgänger den Laotzu mit einbezieht. Er vermutet, daß die Klassiker ein einziges Thema haben, das Verhältnis von dem, wodurch die zehntausend Seienden sind, zu diesen zehntausend Seienden.

Das Kriterium der von ihm aufgestellten Aussagen ist nicht die Autorität der dem Weisen zugeschriebenen Aussagen, sondern die Logik, und in diesem Sinne sind die Konsequenzen, wie er sagt, „notwendigerweise so". Das, wodurch die zehntausend Seienden sind, muß „notwendigerweise", so sagt er, „ohne spezifische Gestalt und ohne spezifischen Namen" sein [Wagner (1986), 102]. Er kreiert hierfür den Begriff *wu* als Nomen, wörtlich „Nichthaben", den ich vorschlage mit „Negativität" im Sinne der Absenz aller spezifischen Merkmale zu übersetzen. Die Logik des Arguments, das „notwendigerweise", ergibt sich daraus, daß jede Spezifikation dieses „das wodurch" es daran hindern würde, die Basis von Seienden mit der entgegengesetzten Spezifikation zu sein. Die *ming*, die Namen, das heißt die Worte der Sprache, können sich jedoch nur an spezifischen Formationen festmachen. Insofern ist die Sprache nach ihrer eigenen Natur als spezifisch Seiendes unter anderem nicht in der Lage, dieses „das wodurch" anders als durch negative Begriffe zu beschreiben, deren radikalster der der Negativität selbst ist, das heißt der positiven Formulierung der Unmöglichkeit einer Definition.

Da jedoch das Verhältnis dieses „das wodurch" zu den zehntausend Seienden das Modell für des Herrschers bewußt und öffentlich aufgeführtes Verhältnis zu seinen zehntausend Untertanen ist, ist es sowohl das einzige relevante Problem der analytischen Erkenntnis des Vorhandenen als auch das einzig relevante Problem einer die Regierung beratenden politischen Philosophie. Die Philosophie steht also in der Verlegenheit, daß das einzige ihr zur Verfügung stehende Instrument, die Sprache, prinzipiell ungeeignet zur Behandlung ihres einzig relevanten Themas ist.

Die Klassiker sind solche, weil in ihnen dieses einzig relevante Problem verhandelt wird, und ihre verwirrenden Formen sind die Versuche, Möglichkeiten der verständlichen Rede über das zu finden, was sich der Definition so

grundsätzlich entzieht. Die Aufgabe von Philosophie liegt in der regierungsberatenden politischen Philosophie. Insofern besteht ein Kriterium für das, was als hinreichende Rede gelten kann, nämlich das, was, übersetzt, als philosophische Anweisung für den Herrscher hinreicht. Wang Pi argumentiert also, daß der eigentlich verhandelte Gegenstand in den Klassikern nie vorkommt und nie vorkommen kann, daß er jedoch ihr einziges Thema ist, und insofern die von ihnen gefundenen Ausdruckformen versuchen, der oben genannten Verlegenheit Rechnung zu tragen, ohne das Ziel aufzugeben, die hinreichenden und möglichen Erkenntnisse zu machen.

In den von ihm kommentierten Werken, das heißt dem Chou-i, dem Lao-tzu und dem Lun-yü, findet er Hinweise verschiedener Art darauf, daß die Autoren und Redakteure sich der Verlegenheit der Sprache sehr wohl bewußt waren. Konfuzius selbst ruft aus, „er möchte ohne Worte sein", und weist darauf hin, daß die vier Jahreszeiten regelmäßig ablaufen, ohne daß der Himmel irgendwelche spezifischen Orders gibt [Lun-yü 17.17]. Er sagt, die weisen Herrscher Yao und Shun der Urzeit, unter denen gesellschaftliche Ordnung und Harmonie herrschte, seien so vage und diffus gewesen, daß das von ihnen beglückte Volk außerstande gewesen sei, ihnen einen „Namen zu geben" [Lun-yü 8.19]. Der Lao-tzu besteht über weite Strecken aus dem Versuch, mit lautmalerischen und poetischen Ausdrücken auf das hinzuweisen, was sich nicht definieren läßt. Das Chou-i etabliert theoretisch eine sprachliche Hierarchie von Worten, Symbolen und Bedeutungen und führt mit den Hexagrammen eine nicht-verbale Struktur ein, in die nach Wang Pi die Grundelemente einer ontologisch begründeten politischen Philosophie eingewoben sind.

Die Voraussetzung für eine solche mögliche und hinreichende Erkenntnis des „das-wodurch" ist, daß dieses, so Wang Pi, nicht in einem absconden Bereich unzugänglich und unerkennbar für sich selbst ist, sondern als das „das-wodurch" der zehntausend Seienden in diesen „aufscheint" und daran jeweils Aspekte seiner faßbar werden, selbst um den Preis der Widersprüchlichkeit [Wagner (1986), S. 104]. Innerhalb des Seienden gibt es so Strukturen, die das Verhältnis des Einen zum Vielen abbilden. Das Zimmer kann die verschiedensten Dinge in sich aufnehmen, weil es unspezifisch, das heißt negativ gegenüber allen möglichen Gegenständen ist. Der Himmel kann die vier Jahreszeiten ablaufen lassen, weil er sich nirgends spezifisch in ihren Ablauf einmischt. Er ist die allgemeine Bedingung der Möglichkeit ihres Ablaufs, nicht ihr Mechaniker.

Die von Wang Pi kommentierten Texte haben ihre Bedeutung daher, daß sie eben diese Momente, in denen das „das wodurch" aufscheint, aufsuchen und in ihrer konkreten Erscheinungsform festhalten, zu denen auch die Existenzweise des Konfuzius selbst gehört, von dem Wang Pi erklärt, er „verkörpere die Negativität", und dessen Einsicht sich darin manifestiert, daß er nie ein Buch geschrieben hat, sondern nur andere durch leichte Verschiebungen redigiert und damit „philosophiert" hat.

Die von ihnen gewählten Aussageformen nennt Wang Pi „heuristische Aussagen", *ts'ung-wei* [Wagner (1986), S. 119 f.]. Sie entspringen nicht wie Namen im Objekt, sondern in der Fragestellung des Fragenden und beschreiben, wie sich das Das-wodurch im Rahmen dieser Frage verhält. „Forschend nach ihm als dem, auf das sich alle Seienden gründen, bezeichnet der Lao-tzu es als ‚Weg', wenn aber als dem, welches, obwohl alles sich darauf gründet, als solches dem spezifischen Begriff und Gedanken unfaßbar bleibt, bezeichnet er es als ‚Dunkel'." Die Dunkelheit und Unspezifizierbarkeit des Das-wodurch ist keine Peinlichkeit unseres schwachen Verstandes, sondern ein hinreichend beschreibbarer und übersetzbarer Aspekt.

Die Klassiker sind so, einmal allgemeiner formuliert, die Protokolle der Suche des Weisen nach Spuren des Das-wodurch innerhalb des Seienden.

Die Dunkelheit des Das-wodurch hat zur Folge, daß, wie Wang Pi ad Laotzu 1.2 sagt, die zehntausend Seienden „durch es begonnen und vollendet werden, aber nicht wissen, wodurch dem so ist". Dieses beständige Versinken des Das-wodurch in der ostentativen Präsenz des Seienden sowie der immer neue Versuch seiner Wiederentdeckung macht die Geschichte zur Seinsgeschichte. *She pen,* die Wurzel verwerfen, ist der moralisch geladene Ausdruck, den Wang Pi für die Vergessenheit der Spätergeborenen schafft [Wagner (1986), S. 125]. Es ist ein natürlicher und unvermeidbarer Prozeß, der sich als Geschichte liest, denn in dem Augenblick, wo die zehntausend Seienden sich, anstatt sich auf diese Wurzel zurückzubeziehen, aufeinanderbeziehen, kommt es zu Streit, Kampf und Desaster, kurzum zur Unordnung, die die Mutter aller Geschichte ist.

Die Klassiker sind in dieser geschichtlichen Zeit entstanden als der Versuch des letzten Weisen, Konfuzius, die Spuren der Erinnerung an das vergessene Das-wodurch zu erhalten und der Nachwelt zugänglich zu machen. Seine eigene Existenz, wie sie im Lun-yü und nach dem Verständnis Wang Pi's wohl auch im Lao-tzu protokolliert ist, ist eine solche Spur.

Die Texte unterliegen jedoch demselben geschichtlichen Prozeß wie das Verhältnis des Das-wodurch zu den zehntausend Seienden in der Gesellschaft. Sie haben die Spuren des Das-wodurch in sich, was aber die Spuren hinterlassen hat, kommt nie gesondert noch einmal vor, während die Textoberfläche durch massive und ostentative Präsenz auf sich selbst als Struktur aufmerksam macht. Der ständig absente Verhandlungsgegenstand, auf den die Texte nur hinweisen können, gerät in Vergessenheit. Anstatt, wie es sich für das Verhalten gegenüber einem Hinweiszeichen gehört, vom Text weg in die angegebene Richtung zu blicken, fixiert sich der Blick auf das Zeichen selbst, untersucht seine Formen und sein Material, seinen Schrifttyp und die Firma, die es dort hingestellt haben mag. Das ist es, was für Wang Pi die anderen Kommentatoren tun, die sich am Wortlaut der Texte festklammern und von diesem auf seinen philosophischen Inhalt schließen. Und wenn sie „sehen daß einige [der Argumente] für Gleichbehandlung [von allen] sind, erklären sie, [der Text] gehöre zur legalistischen Schule" und so weiter durch alle Schu-

len durch. „Wer die Textmuster des Lao-tzu mit kleinteiliger Analyse befrachtet, wird das verfehlen, worauf er hinweist, und wer den Lao-tzu mit Definitionen befrachtet, verfehlt seine Bedeutung.“ [Wagner (1986), S. 110]

Die Rede der Klassiker mit ihrem Hinweischarakter versinkt beständig aufs neue im historischen Prozeß des Vergessens und Verwerfens. Als zerbrechliche, unzuverlässige, tentative und widersprüchliche, aber immerhin doch als Rede ist sie doch die einzige, mit der Philosophie möglich und machbar bleibt. Sie wird beständig und notwendigerweise historisch überwuchert von Kommentaren und Erklärungen, die an der Textoberfläche kleben bleiben und darum eben den Prozeß des Vergessens mit seinen furchtbaren gesellschaftlichen Folgen organisieren, den umzukehren ihre Aufgabe gewesen wäre.

Wang Pi leitet seine eigene historische Aufgabe und seine spezifische Kommentierungsstrategie aus dieser Konstellation ab. Sein Kommentar hat die Aufgabe, den Hinweischarakter der Hinweisschilder wieder freizulegen und freizuhalten. Sein Kommentar ist nicht diskursiv, sondern implosiv, indem er jedes Kapitel und jede Geste von dem freischaufelt, was sich als interpretatorischer Müll darauf abgelagert hat, und sie wiederentdeckt als immer neue Spuren des Das-wodurch, denen folgend der Herrscher diese chaotische Welt aus ihrem Vergessen befreien und sie einer Ordnung wieder annähern kann.

Wang Pi's Kommentar wird so zum notwendigen Begleiter des Textes. Er ordnet sich dem Text als Rede zweiter Ableitung unter und sichert so dessen Autorität. Obwohl auch die von ihm etablierte zweite Redeebene die Grenzen der Sprache nicht überspringen kann, verdoppelt und stabilisiert sie die vermutete eigentliche Intentionalität des Textes und hält ihn in seiner ontologischen Bedeutung offen.

Literatur

Chou-i, ed. Szu-pu pei-yao.

Dubs, H. (1944), „The Victory of Han Confucianism“, in Pan Ku, *History of the Former Han Dynasty,* übersetzt von H. Dubs et al., Baltimore, vol. II.

Dull, J. (1965), *A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an Wei) Texts of the Han Dynasty,* unveröff. Diss. Seattle.

Kandel, B. (1979), *Taiping jing: The Origin and Transmission of the „Scripture on General Welfare“: The History of an Unofficial Text.* Hamburg.

Jao, Tsung-i (1956), *Lao-tzu Hsiang Er chu chiao-shih,* Hongkong.

Li, Hsien (1962), Kommentar zum *Hou Han shu,* Peking.

Lou, Yü-lieh (1982), *Wang Pi chi chiao-shih,* Peking.

Pan, Ku (1962), „Ku-chin jen-wu piao,“ in: *Han-shu,* Peking.

P'i, Hsi-jui (1981), *Ching-hsüeh li-shi,* Peking.

Pokora, T. (1975), *Hsin-lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B.C.-28 A.D.),* Ann Arbor.

Seidel, A. (1969), *La Divinisation de Lao tseu dans le Taoisme des Han,* Paris.
Shima, Kunio (1973), *Roshi Kosei,* Tokyo.
Van Gulik, R. H. (1951), *Erotic Colour Prints of the Ming Period,* 3 vols., Tokyo.
Wagner, R. G. (1986), „Wang Bi: ‚The Structure of the Laozi's Pointers'. A philological study and translation", in: *T'oung Pao* 72.
Wallacker, B. (1978), „Han Confucianism and Confucianism in Han", in: D. Roy/ T. H. Tsien (Hrsg.), *Ancient China: Studies in Early Civilization,* Hongkong.
Wang, Ming (Hrsg.) (1960), *T'ai-p'ing ching ho-chiao,* Peking.
Yasui, Kozan (1985), *Isho no kisoteki kenkyu,* Tokyo.
Yen, Ling-feng (1957), *Chung-wai Lao-tzu chu-shu mu-lu,* Taipei.
Yü, Ying-shih (1959), „Han Chin chih chih-shih chih hsin tzu-chüeh yü hsin szu-ch'ao", in: *Hsin-ya hsüeh-pao* 4.1.

Gregor Schoeler

Text und Kommentar in der klassisch-islamischen Tradition

Der Begriff, den man im islamischen Mittelalter von Wissenschaft hatte, ist von unserem heutigen verschieden. Man hat ihn wie folgt definiert: „Die Wissenschaften werden [...] als ein vorgegebenes stabiles System formaler und materieller Wahrheiten betrachtet, das der Mensch sich anzueignen berufen ist. So kann nur Bewahrung, Erklärung und Entfaltung des Überkommenen seine Aufgabe sein."[1]

Das versteht sich von selbst für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Koran, dem zu Beginn des 7. Jahrhunderts n. Chr. dem Propheten Muḥammad geoffenbarten Wort Gottes. Es gilt aber weitgehend auch für das übrige Wissen, ob es nun auf dem eigenen Boden, im Islam selbst, entstanden oder von Fremden, aus der Antike, übernommen ist. Bei dieser Einstellung der Wissenschaft, wo die Ehrfurcht vor der Autorität ganz im Vordergrund steht, spielt die Gattung des Kommentars eine entscheidende Rolle. Kommentare sind in allen Zweigen der Wissenschaften geschrieben worden. Besondere Bedeutung haben jedoch aus verständlichen Gründen die Kommentare zum Koran gehabt. Auf sie möchte ich deshalb zuerst eingehen.

Typisch sind Kommentare auch für die Philologie. Auf einem Teilgebiet der Philologie, der Grammatikschreibung, ist schon sehr früh (im 8. Jahrhundert n. Chr.) eine systematische Gesamtdarstellung unternommen worden. Dieses Werk wurde dann einem ständigen Prozeß des Kommentierens und Erklärens unterworfen. Das besagte Grammatik„buch" *(al-Kitāb)* mit seinen Kommentaren soll im zweiten Teil meines Vortrags behandelt werden.

Ein weiteres wichtiges Gebiet, in dem Kommentare von größter Bedeutung sind, sind die hellenistischen Wissenschaften (Philosophie, Medizin, um nur diese zu nennen), die in größerem Umfang seit dem 9. Jahrhundert dem Islam durch Übersetzungen erschlossen wurden. Hier sind es vor allem die Werke des Aristoteles, des Hippokrates und des Galen, die kommentiert wurden. Im Mittelpunkt des dritten Teiles meines Referates wird ein Philosoph stehen, der als *der* Kommentar schlechthin bezeichnet wurde: Averroes (st. 1198).

Seit etwa dem Jahre 1000 tritt in der Einstellung zu den Wissenschaften der bewahrende und erklärende Aspekt noch mehr in den Vordergrund als früher. Die Epoche der Entfaltung scheint nun weitgehend abgeschlossen zu sein.

---

[1] M. Ullmann (1970), S. 2.

Ausdruck findet diese Haltung in den Hochschulen, die jetzt entstehen, den Medresen. Mit diesen Komplex möchte ich mich im vierten Teil des Vortrags beschäftigen.

Im fünften und abschließenden Teil sei noch eine Ausnahmeerscheinung besprochen. Ein Mediziner des 13. Jahrhunderts, dessen erhaltenes Gesamtwerk hauptsächlich aus Kommentaren besteht,hat in einem seiner Kommentare eine epochemachende Entdeckung dargelegt und ist damit weit origineller gewesen als der Verfasser des Grundwerkes.

I

Das erste „regelrechte" Buch der arabischen Literatur und zugleich des Islams ist der Koran.[2] Er gilt den Muslimen als das Wort Gottes, das der Erzengel Gabriel dem Propheten Muḥammad im Auftrage Gottes wortwörtlich übermittelte. Obwohl der Koran sich selbst unter anderem auch als „Buch" bezeichnet, hat er zur Lebenszeit des Propheten (ca. 570–632) noch nicht die Gestalt eines Buches besessen. Erst ca. zwanzig Jahre nach Muḥammads Tod ist er zu einem „regelrechten" Buch geworden. Wie löst sich dieser scheinbare Widerspruch auf?

Koran *(al-Qur'ān)* heißt wörtlich „der Vortrag", „die Rezitation"[3]. Zahlreiche frühe Suren (Abschnitte) beginnen mit den Worten „Sprich" oder „Rezitiere". Dementsprechend hat Muḥammad die Suren oder Surenteile zunächst vorgetragen und nachsprechen lassen. Als die Verkündigungen dann aber mehr und länger wurden, hat der Prophet die Offenbarungstexte schriftlich aufzeichnen lassen. Die Überlieferung bezeugt das ausdrücklich und nennt auch die Namen der Personen, denen der Prophet die Verkündigungen zu diktieren pflegte. Indessen waren diese Niederschriften nicht *mehr* als Gedächtnisstützen für den mündlichen Vortrag. In der Überlieferung heißt es bezeichnenderweise, beim Tode Muḥammads seien Aufzeichnungen auf Zetteln (aus Papyrus oder Pergament), Steinsplittern, Palmstengeln, Kamelschulterknochen, Lederstücken, Brettchen und Blättern zum Vorschein gekommen, (wörtlich:) „auf denen das Buch war"; einen redigierten Text hat der Prophet nicht hinterlasen.

In einer ersten Sammlung bald nach dem Tode des Propheten wurden die verstreuten Aufzeichnungen zu einem „Buch zwischen zwei Deckeln" zusammengestellt.

Eine offizielle Redaktion des Korans hat erst unter dem dritten Kalifen ʿUṯmān in der Mitte des 7. Jahrhunderts (also ca. zwanzig Jahre nach dem Tode des Propheten) stattgefunden. Sie soll durch eine schockierende Entdeckung

---

[2] Die maßgebliche deutsche Übersetzung ist die von Rudi Paret. Zweite Aufl. Stuttgart/Berlin usw. 1980. – Die beste Einführung ist W. M. Watt (1970).

[3] Hierzu und zum Folgenden vgl. Watt (1970), S. 30 ff. (mit weiterführender Literatur).

ausgelöst worden sein: Auf einem gemeinsamen Feldzug syrischer und irakischer Truppen sollen Streitigkeiten über das, was die „richtige" Lesung dieser oder jener Stelle sei, ausgebrochen sein. – Die Redaktion sollte nun den Rezitationstext auf eine feste, allgemeine Grundlage stellen. Der offizielle, verbindliche Charakter dieser Ausgabe wurde in der Weise durchgesetzt, daß Abschriften in die Provinzhauptstädte geschickt wurden, um dort als maßgebliche Exemplare zu dienen, und private Sammlungen sollten möglichst vernichtet werden. Damit war der Koran ein „regelrechtes" Buch geworden: ein „publiziertes" Buch mit einem für alle verbindlichen Text.

Allerdings spielte die mündliche Überlieferung des Korantextes auch weiterhin eine große Rolle. Das hängt mit der Eigenart der arabischen Schrift zusammen, die damals die kurzen Vokale gar nicht und die langen nur unvollkommen ausdrückte und auch im Ausdruck der Konsonanten sehr oft nicht eindeutig war. In der Redaktion konnte also nur das Konsonantengerippe des Korans festgelegt werden; eigentlicher Garant der authentischen Korantradition blieb eine Gruppe von Leuten, „Koranrezitatoren", die es schon zu Lebzeiten des Propheten gegeben hatte. Diese Leute durften nun freilich nicht mehr ihre privaten Aufzeichnungen benutzen, sondern mußten sich auf den offiziellen Text der ʿuṯmānischen Redaktion als Gedächtnishilfe stützen.

Die erste wissenschaftliche Anstrengung im Islam ist die Sammlung der verstreuten Aufzeichnungen des Korans gewesen[4], und auch die Entstehung der meisten übrigen Wissenschaften, die sich jetzt schnell entfalteten, steht in direktem oder indirektem Zusammenhang mit der Beschäftigung mit dem Koran.

Durch die (schon erwähnte) Koran*lesung* wurde die richtige Lesung des Konsonantengerüstes des Korans gesichert. Neben der Frage, wie der Korantext richtig zu lesen sei, spielte die andere Frage, wie er richtig zu verstehen sei, eine gewichtige Rolle. Diese Frage steht am Anfang einer weiteren islamischen Wissenschaft: der Koran*exegese*. Wir kommen darauf zurück.

Im Dienste der richtigen Koranlesung und -auslegung wurde bald auch die vorislamische Beduinendichtung systematisch gesammelt und ausgewertet. Im Zusammenhang mit diesen philologischen Bemühungen entwickelten sich *Lexikographie* und *Grammatikschreibung*.

Parallel dazu verlief die Sammlung der Berichte über Worte und Taten des Propheten und seiner Zeitgenossen. So entstand die *Traditionswissenschaft*, und auch die *Historie* hat hier eine ihrer Wurzeln. Koran und Traditionssammlungen bilden die Grundlage der *Rechtswissenschaft*, da der Koran und die in den Traditionen festgehaltenen Worte und Taten des Propheten bald als die wichtigsten Quellen des islamischen Rechts angesehen wurden.

---

[4] Zum Folgenden vgl. C. Hein (1985), S. 4.

Da der Herrschaftsbereich des Islams bald in den hellenisierten Kulturbereich (Mesopotamien, Syrien, Ägypten) ausgedehnt wurde, stellte sich für die Muslime die Aufgabe, die neue Religion gegen polemische Angriffe von Anhängern anderer Religionen (Christen und Manichäern vor allem) zu verteidigen. Um dies in einer angemessenen Weise tun zu können, mußte man das logisch-methodische Rüstzeug der Gegner beherrschen und ihr philosophisches Weltbild kennen. Dies war *ein* Motiv für das Interesse, das im 8. Jahrhundert für die hellenistischen Wissenschaften erwachte, deren Übersetzung dann im 9. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt erreichte.

Trotz dieses eindrucksvollen Aufblühens der Wissenschaften ist der Koran lange Zeit – etwa hundert Jahre lang – das einzige „regelrechte", das heißt abschließend redigierte und veröffentlichte Buch, der einzige feste Text, geblieben. Um das zu verstehen, müssen wir kurz auf die Eigenarten des islamischen Wissenschaftsbetriebes, so wie er sich etwa in den ersten hundert bis hundertfünfzig Jahren nach dem Tode des Propheten herausbildete, eingehen.[5]

Die Wissenschaften wurden in dieser frühen Zeit nicht durch Bücher für Leser, sondern in „Kollegs" für Hörer verbreitet. In diesen Vorlesungen versammelten sich die Schüler um den Lehrer, in der frühen Zeit zumeist in der Moschee oder im Privathaus des Gelehrten. Dieser, der Šaiḫ (wie man ihn nannte), trug den Wissensstoff aus einem Heft oder auswendig vor; die Schüler schrieben das Gehörte meist in ein Heft mit. Eine Variante dieser Lehrmethode bestand darin, daß ein Schüler den Stoff aus einem Heft oder auswendig dem Šaiḫ vortrug, wobei der letztere das Vorgetragene anhörte und gegebenenfalls korrigierte oder auch kommentierte. In der zweiten Generation nach dem Propheten, also etwa ab Ende des 7. Jahrhunderts, wurde es – offenbar zuerst in der Traditions- und Gerschichtswissenschaft, bald auch in anderen Wissenschaften – üblich, daß der Šaiḫ diejenige Person benannte, von der er den Bericht oder die Tradition bezogen hatte. Er leitete also z. B. eine zitierte Tradition wie folgt ein: „N. N. hat mit überliefert, daß ...". Eine Generation später wurden diese Ketten dann um ein Glied länger, indem der Šaiḫ zuerst seinen Šaiḫ und dann den ursprünglichen Berichterstatter nannte, usw. Diese Zeugen- oder Überliefererketten wurden als feste Bestandteile der Traditionen und Berichte angesehen. Selbst als im 8. Jahrhundert – also hundertfünfzig Jahre nach dem Tode des Propheten – die ersten großen systematischen Kompilationen der Traditionen und der exegetischen und historischen Überlieferungen entstanden, wurden die Manuskripte dieser Werke nicht abschließend schriftlich redigiert und veröffentlicht, sondern im Kollegbetrieb in der soeben beschriebenen Weise verbreitet. Schriftliche Redaktionen solcher Werke haben zumeist erst im 9. Jahrhundert oder noch später stattgefunden. Dies gilt auch für die in jüngster Zeit entdeckten „alten" Koran-

[5] Zum Folgenden vgl. etwa F. Sezgin (1967), S. 58 ff.; G. Schoeler (1985), S. 204 f.

kommentare, die Gelehrten des 7. und des 8. Jahrhunderts zugeschrieben werden. Zweien von ihnen wollen wir uns jetzt zuwenden.[6]

Der eine läuft unter dem Namen des Muǧāhid b. Ǧabr (st. 722), eines Gelehrten der zweiten Generation nach dem Propheten; der andere unter dem des Muqātil b. Sulaimān (st. 767), der einer Generation später angehört. Daß Muǧāhid und Muqātil nicht die Endredaktoren der ihnen beigelegten Werke sind, zeigt sich auf den ersten Blick: Nicht Muǧāhid und Muqātil sprechen selbst, sondern die ca. hundert Jahre später lebenden Redaktoren zitieren sie über eine Überliefererkette. Die Redaktoren sagen also z. B.: „A hat mir überliefert, er sagt: B. hat mir überliefert, daß Muǧāhid sagte ..." Außerdem haben die Redaktoren (wie auch frühere Überlieferer) weitere exegetische Traditionen aus anderen Quellen beigesteuert. Diese frühen Werke wurden also nicht als persönliche Schriften ihrer „Autoren" aufgefaßt, die möglichst in der von den Verfassern autorisierten Form weiterzutradieren waren, sie wurden vielmehr als ergänzungsbedürftige Kompilationen angesehen, die allein ihrem Zweck, der Koranerklärung, zu dienen hatten.

Muǧāhids Exegese sieht formal so aus, daß er die zu erklärende Stelle des Korantextes zuerst anführt und dann die exegetische Erklärung oder Anmerkung gibt.[7] Das Koranzitat leitet er meist mit den Worten „in Gottes Rede ... (heißt es)" oder ähnlich ein; seine Erklärung mit „er meint damit", „d. h." oder ähnlich. Die Erklärungen betreffen außer Synonymen und Paraphrasierungen: Ortsangaben, Namen der betreffenden historischen Personen, Stämme und Völker. Längere Erzählungen, die Hintergrundinformationen liefern, sind selten. Es ist aber bezeichnend, daß solche in den Zusätzen der späteren Redaktoren zu Muǧāhids Exegese, von denen ich soeben sprach, nicht ungewöhnlich sind. Der Hauptredaktor, der mehr als hundert Jahre später als Muǧāhid wirkte, hat sogar lange Erzählungen hinzugefügt.

Das führt uns zu dem zweiten „alten" Korankommentar, den wir betrachten wollen, dem des Muqātil b. Sulaiman (st. 767)[8]. Muqātil lebte eine Generation später als Muǧāhid. Seine Exegese unterscheidet sich von der seines Vorgängers formal zunächst darin, daß er den Suren oft kurze inhaltliche Zusammenfassungen voranstellt. Noch wichtiger ist aber ein inhaltlicher Unterschied. Muqātil bringt über die lexikalischen Glossen oder Worterklärungen hinaus vor allem historische Erläuterungen. Sie betreffen unter anderem die Umstände, unter denen die Suren offenbart wurden, und historische Ereignisse, die der Koran nur andeutet, aber nicht im einzelnen darlegt. Muqātil erweist sich hier als außerordentlich gut informiert über Details aus dem Leben des Propheten und über biblische Geschichten, auf die der Koran anspielt. Juden und Christen scheinen seine Informanten gewesen zu sein.

[6] Zu ihnen vgl. G. Stauth (1969); F. Leemhuis (1981); K. Versteegh (1990); J. Wansbrough (1977).

[7] Vgl. Stauth (1969), S. 139 f., Leemhuis (1988), S. 22 ff.

[8] Zum Folgenden vgl. Versteegh (1990), S. 207 ff. und 210 ff. und Leemhuis (1988), S. 29 f.

Man kann somit den Typ Korankommentar, den Muqātil vertritt, als *erzählend-erbaulich* dem überwiegend *paraphrastisch-erklärenden* älteren Typ Muǧāhids gegenüberstellen.

Neben und nach Muǧāhid kann man noch andere Typen von Korankommentaren unterscheiden. Eine neuere Typologie[9] identifiziert noch die gesetzesorientierten, den rhetorisch-stilistischen und den allegorischen Kommentar.

Seit dem 9. Jahrhundert wurde exegetisches Material verschiedener Art, das aufgrund einwandfreier Zeugenketten als autoritativ angesehen wurde, mehr und mehr in kompilatorischen Korankommentaren zusammengestellt. Dieser Prozeß fand seine Krönung im dreißigbändigen Korankommentar aṭ-Ṭabarīs (st. 923).[10] Hier haben wir es endlich mit einem abschließend redigierten Werk zu tun. Ṭabarī geht ganz systematisch vor: Er interpretiert die Suren Vers für Vers. Zuerst gibt er eine erläuternde Paraphrase des Verses, erklärt den Sinn einzelner Wörter und Wendungen, dann erläutert er grammatikalische Formen und syntaktische Beziehungen. Im Folgenden gibt er unter Umständen auch abweichende Lesungen mit den Ansichten der Grammatiker über deren Richtigkeit wieder und führt die Meinung anderer Exegeten an. Eingeleitet mit den Worten: „Nennung derer, die das sagten" oder einem ähnlichen Ausdruck, folgen dann die betreffenden Überlieferungen, selbstverständlich mit den vollständigen Überliefererketten. Dabei werden oft auch lange Erzählungen mitgeteilt. Eine davon ist die von den satanischen Versen, die vor kurzer Zeit ja weltweite politische Bedeutung bekommen hat. Bei unterschiedlichen Auffassungen früherer Autoritäten teilt Ṭabarī oft auch seine eigene Meinung mit. Ṭabarīs Riesenwerk ist, gerade weil es einen so großen Teil des früher Erarbeiteten kompilatorisch zusammenstellt, ein Standardwerk geworden, aus dem die späteren Koranexegeten schöpften. Heute stellt es eine unschätzbare Fundgrube für historisch-kritische Forschung (und offenbar auch für Romane, wie Salman Rushdies Buch zeigt) dar.

II

In der Koranexegese war Ṭabarīs Kommentarwerk, das im 10. Jahrhundert vollendet wurde, das erste abschließend redigierte Werk. In der Traditionswissenschaft entstanden regelrechte Bücher schon früher, nämlich im 9. Jahrhundert. Es ist ganz und gar aus dem Rahmen fallend, daß die erste buchmäßige und systematische Darstellung der arabischen Grammatik bereits um die Mitte des 8. Jahrhunderts erfolgte: Da schrieb der gebürtige Perser Sībawaihi (st. um 796) sein (später) *al-Kitāb*, „das Buch (schlechthin)" genanntes Werk.[11]

---

[9] Wansbrough (1977), S. 122 ff.

[10] Hierzu und zum Folgenden vgl. H. Gätje (1971), S. 53 ff.

[11] Zu diesem Buch vgl. K. Versteegh (1987), S. 153 ff., und G. Schoeler (1989), S. 47 ff.

Sībawaihi hat damit in der arabischen Wissenschaft etwas völlig Neues geschaffen: Er hat als erster ein ganzes System, eben die arabische Grammatik, dargestellt. Das kann zum Teil erklären, daß sich ihm für die Darbietung seiner Gedanken die Form des literarischen Buches (mit Kapiteleinteilung usw.) aufdrängte. Die arabischen Gelehrten haben bei dem „Buch" Sībawaihis wegen dessen abschließend redigierter Gestalt stets an das „Buch" Gottes, den Koran, gedacht; deshalb nannten sie es den „Koran der Grammatik".

Wenige Bücher – sieht man einmal vom Koran ab – sind so oft kommentiert worden wie das „Buch" Sībawaihis. Nachdem es vorlag, befaßte sich ein großer Teil der auf es folgenden Grammatik-Studien mit seiner Kommentierung, Erweiterung und Ergänzung. Man kann fast sagen, daß die ganze Grammatik-Tradition auf diesem einen Text fußte. Dies gilt auch für neue Gesamtdarstellungen der arabischen Grammatik. Das „Buch" wurde einem ständigen Prozeß des Kommentierens und Erklärens unterworfen. Fast jeder spätere Grammatiker kommentierte wenigstens einen Teil des Werkes. Die Methode, nach der es studiert wurde, war die, daß es von einem Schüler vor dem Lehrer gelesen und von diesem erklärt wurde. Die erklärenden Bemerkungen wurden von den Schülern mitgeschrieben – oft an die Ränder ihres Exemplares. Mehrere spätere Grammatik-Werke sind als eigene Bücher herausgegebene Zusammenstellungen und Bearbeitung von Randglossen, die sich in den Handexemplaren ihrer Autoren angehäuft hatten.

III

Abschließend redigierte – und zwar übersetzte – Bücher standen im Mittelpunkt der antiken Wissenschaften, die in größerem Umfange seit dem 9. Jahrhundert n. Chr. durch Übertragungen aus dem Griechischen und Syrischen (auch Mittelpersischen und Indischen) dem Islam erschlossen wurden.[12] Mit der Hellenisierung der islamischen Kultur haben wir eine der großen geistigen Bewegungen unserer Welt angesprochen. Es sei daran erinnert, daß das von den Muslimen übernommene, adaptierte, kommentierte und weiterentwickelte antike Bildungsgut – niedergelegt vor allem in philosophischen, medizinischen und naturwissenschaftlichen Werken – seit dem 11. Jahrhundert dem mittelalterlichen Abendland vermittelt wurde. In dieser Zeit wurden die arabischen Versionen antiker Werke und auch arabische Originalschriften ins Lateinische übersetzt, wobei der Weg oft über eine hebräische Zwischenübersetzung führte. – Ich komme zurück zu den Übersetzungen der antiken Werke ins Arabische!

Der Sohn des Kalifen Hārūn ar-Rašīd, der Kalif al-Ma'mūn (813–833), förderte die Übersetzertätigkeit in besonderem Maße. Er gründete das „Haus der Weisheit", eine Akademie für Übersetzer und gelehrte Anwender der antiken

[12] Zum Folgenden vgl. Ullmann (1970), S. 1 ff. und G. Endress (1987), S. 416 ff. und 423 ff.

Wissenschaften in Bagdad. Damit war die „erste internationale Wissenschaftsepoche, die die Welt gesehen hat" (W. Jaeger), ermöglicht worden. Die Übersetzer waren zumeist christliche Gelehrte, die die antiken Werke aus ihrer syrischen Muttersprache (später auch direkt aus dem Griechischen) ins Arabische, ihre „zweite Muttersprache", übersetzten. Griechische Handschriften wurden zum Teil aus Byzanz beschafft.

Die Araber haben stets die bodenständigen islamischen Wissenschaften als „Wissenschaften der Araber" von den von ihnen übernommenen „Wissenschaften der Alten" scharf unterschieden. Wie in der Spätantike, so ist auch im Islam Lehrbetrieb Kommentar – im weitesten Sinne – zu einem Text.[13] Die *Übersetzer* der antiken Werke waren deren erste arabische Interpreten. Sie mußten erklärende Paraphrasen, Definitionen von Fremdwörtern und dergleichen beisteuern. Hinzu kommen eingeschobene Glossen; man hat nachweisen können, daß sie diese zum Teil aus Scholien ihrer Vorlagen oder aus ihnen verfügbaren antiken Kommentaren bezogen.

Seit dem 10. Jahrhundert setzt eine eigentliche Kommentar*literatur* in arabischer Sprache ein. In der Philosophie waren es vor allem die Schriften des Aristoteles, in der Medizin die des Galen und Hippokrates, die erläutert wurden. *Nach* der Rezeptionsperiode – vom 11. Jahrhundert an – wurden dann die Grundtexte zusammenfassende, systematische Synopsen geschaffen, die ihrerseits wieder als Lehrtexte Gegenstand von Kommentaren werden konnten. Ein solches Werk ist Avicennas (st. 1037) *Kanon* der Medizin, neben dem Koran und dem „Buch" Sībawaihis eines der am häufigsten kommentierten arabischen Werke.[14]

Wenn man von arabischer Kommentarliteratur und antiken Wissenschaften im Islam spricht, so denkt man in besonderem Maße an einen Mann, der im mittelalterlichen Europa den Beinamen „der Kommentator" (schlechthin) erhielt: den „Spanier" Averroes (eigentlich Ibn Rušd; st. 1198)[15]. Dabei ist mit „Kommentator" „Aristoteles-Exeget" gemeint. In der Tat spielen die Kommentare zu Schriften des Aristoteles in Averroes' umfangreichem Gesamtwerk die Hauptrolle, obwohl dieses unter anderem auch eine große medizinische Synopse, je einen Kommentar zu einem Werk Platons und des Porphyrius sowie gewichtige eigene Schriften umfaßt. Alle seine Werke sind „Literatur" im engsten Sinne; sie sind also nicht für den Unterricht, für Zuhörer, verfaßt, sondern für Leser geschrieben worden. Philosophie konnte man im Islam überhaupt nur bei einem Privatlehrer oder autodidaktisch erlernen; öffentliche Vorlesungen gab es zwar in der Medizin, nicht aber in der Philosophie.

Averroes wollte nichts mehr und nichts weniger sein als ein guter Interpret des Aristoteles. In Aristoteles hatte nach Averroes' Überzeugung das theore-

[13] Hierzu und zum Folgenden vgl. ebd., S. 460 ff.

[14] Hierzu vgl. Ullmann (1970), S. 152 ff.

[15] Zu Averroes und seinen Aristoteles-Kommentaren s. zuletzt H. Gätje (1985), S. 23 ff. – Zu den Kommentarformen auch Endress (1987), S. 461 ff.

tische Denken ein für allemal seinen Höhepunkt erreicht. Das richtige Verständnis des Aristoteles war für ihn mit dem richtigen Verständnis schlechthin identisch. Unser Autor hat alle ihm erreichbaren – und das sind fast alle – Werke des Aristoteles behandelt, und zwar (meistens) zweimal: in der Form des Kurzen Kommentars (der Epitome) und in der Form des Mittleren Kommentars (der Paraphrase). Fünf Werke, die er für die bedeutendsten des Meisters hielt (darunter die Schrift *Über die Seele*), hat er darüber hinaus in der Form des Großen oder eigentlichen Kommentars behandelt.

Alle drei Kommentarformen stammen aus der Spätantike und wurden von den Arabern schon vor Averroes auch auf Aristoteles angewendet; keiner vor Averroes hat sie aber so systematisch auf den ganzen Aristoteles angewendet.

Bei dem Kurzen Kommentar oder der Epitome wird der wesentliche Inhalt des Grundwerkes frei und meist unter Weglassung historisch-referierenden Materials zusammengefaßt. Die Lehre der Grundschrift wird dabei mit der Auslegung des Interpreten verquickt.

Beim Mittleren Kommentar oder der Paraphrase hält sich der Interpret eng an die Gedankenfolge des Grundwerkes, er übernimmt sie aber nicht in vollem Wortlaut, sondern paraphrasiert sie unter Einbeziehung einzelner Passagen des Originals.

Beim Großen Kommentar (dem eigentlichen Kommentar oder Scholienkommentar) schließlich wird der Grundtext abschnittweise in vollem Wortlaut angeführt und jeweils eingehend kommentiert. In diesen Kommentaren kann dann auch eine Auseinandersetzung mit der älteren Exegese stattfinden.

Diese letzte Kommentarform haben wir bereits bei der Behandlung der einheimischen arabischen Wissenschaften kennengelernt: die Korankommentare – z. B. der aṭ-Ṭabarīs – sind im Grunde genommen solche Großen Kommentare. Man hat tatsächlich auch erwogen, ob Averroes zu seinen Großen Kommentaren durch die Korankommentare angeregt worden sei[16]; aber spätantike „Große" Aristoteles-Kommentare, z. B. der des Alexander von Aphrodisias, oder auch solche seines Vorgängers al-Fārābī, die Averroes kannte, liegen als Ausgangspunkt näher.

Averroes scheint sich zunächst nur der Form der Epitome bedient zu haben und erst später nacheinander zu den Formen des Mittleren und Großen Kommentars übergegangen zu sein, wobei es auch Überschneidungen gegeben hat. Dies entspricht einer immer stärker von ihm ganz bewußt vollzogenen Annäherung an Aristoteles. In den Epitomai, in denen die Auslegung des Interpreten mit der Lehre des Grundwerkes verquickt ist, zeigt sich Averroes noch stark von der älteren Aristoteles-Exegese beeinflußt.[17] Bei *einer* Epitome, der zur Aristotelischen *Poetik,* läßt sich sogar mit Sicherheit nachweisen, daß Averroes das Aristotelische Grundwerk überhaupt nicht benutzt hat, sondern

---

[16] Vgl. Gätje (1985), S. 26 (mit Literaturhinweisen).

[17] Vgl. G. Schoeler (1980), S. 295.

ausschließlich auf älteren arabischen Epitomai fußt.[18] Bei den Mittleren Kommentaren muß dem Bearbeiter auf jeden Fall der Grundtext vorliegen, da dieser ja paraphrasiert werden soll. Die größte Nähe zu Aristoteles ist aber in den Großen Kommentaren möglich, wo der Grundtext ja vollständig dem eigenen Kommentar vorangestellt wird.

Der eigentliche Beweggrund des Averroes als Aristoteles-Kommentator liegt in seiner schon angedeuteten Überzeugung, daß das richtige Verständnis des Aristoteles mit dem richtigen Verständnis schlechthin identisch sei. Aristoteles ist auf dem Gebiet des philosophischen Erkennens die ultima perfectio humana überhaupt.[19] Averroes sagt in der ihm eigenen, manchmal etwas überspitzten Form ausdrücklich, daß es nichts Denkbares gebe, das Aristoteles nicht schon gedacht habe. Wenn die islamischen Theologen diese Stellung des Aristoteles nicht anerkennen wollen, so liegt das nach Averroes nur daran, daß sie ihn nicht richtig verstanden haben oder Ansichten späterer Exegeten für seine Ansicht halten. Daher muß man ihnen zu einem richtigen Verständnis verhelfen; und aus demselben Grunde muß man auch zurückkehren zum echten Aristoteles. Wenn der fundamentale Glaubenssatz des Islams lautet: Es gibt keinen Gott außer Allāh, und Muḥammad ist sein Prophet, so ist des Averroes Überzeugung: Aristoteles ist *der* Philosoph, und Averroes ist sein Kommentator (das heißt der einzige, der ihn richtig versteht). Dies steht hinter der das ganze Leben des Averroes durchziehenden Kommentartätigkeit.

Seine größte Originalität (nach unserer heutigen Vorstellung) erreicht Averroes dementsprechend dann, wenn bei Aristoteles etwas offenbleibt. Dies ist zum Beispiel an einer Stelle in der Schrift *Über die Seele* der Fall, wo die früheren Kommentatoren uneins sind über Aristoteles' Intellekt-Theorie.[20] Averroes kommentiert hier in 758 Zeilen ganze vier Bekker-Zeilen; sein Kommentar ist also fast zweihundertmal so lang wie der Grundtext. In diesem Passus entwickelt er nach der Darlegung der früheren Ansichten seine eigene Ansicht (die nach seiner festen Überzeugung auch die des Aristoteles ist). Danach ist der Intellekt überindividuell, ein und derselbe für alle Menschen. – Dies ist der meistzitierte Text von Averroes, sowohl im Mittelalter als auch in der Renaissance als auch heute.

Aber Averroes war Muslim, und widerspricht nicht der Koran, das geoffenbarte Wort Gottes, in entscheidenden Punkten (wie der Schöpfung der Welt) den Lehren des Aristoteles? Der Ausweg, den Averroes gefunden hat, ist die allegorische Interpretation des Korans. Lassen wir ihn hierzu zum Schluß selbst zu Wort kommen[21]:

---

[18] Ebd., S. 298 f.

[19] Vgl. hierzu und zum Folgenden H. C. Kuhn (1988), S. 55, 93 f.; Gätje (1985), S. 24 f.; Gätje (1964), S. 64 f.

[20] Hierzu wiederum Kuhn (1988), S. 71 ff.

[21] Zitiert nach Gätje (1971), S. 304 f. (mit geringen Änderungen).

Spricht die Offenbarung ausdrücklich von einem Ding, so muß der äußere Ausdruck entweder mit dem übereinstimmen, zu dem die (wissenschaftliche) Beweisführung führt, oder nicht. Über den Fall, daß Übereinstimmung vorliegt, braucht man nicht zu reden. Liegt jedoch keine Übereinstimmung vor, so bedarf es der allegorischen Exegese, (d. h.) man muß den Bedeutungsgehalt eines Ausdrucks *von dem buchstäblichen auf einen übertragenen Sinn überführen.*

IV

Nach dem Jahre 1000 änderte sich der Lehrbetrieb in den einheimischen arabischen Wissenschaften. Der informelle Unterricht bei einem Lehrer, in der Moschee oder bei ihm zu Hause, trat, ohne zu verschwinden, in den Hintergrund. Hauptausbildungsstätten wurden Hochschulen: die Medresen.[22] Es handelt sich dabei nicht, wie bei unseren Universitäten, um Institutionen öffentlichen Rechts, sondern um Gründungen zum öffentlichen Wohl, fromme Stiftungen von Privatleuten. Auch Herrscher und Wesire gründeten solche Hochschulen. Ungleich unseren Universitäten, die in verschiedene Fakultäten eingeteilt sind, war die Medrese anfänglich hauptsächlich *einem* Fach, dem islamischen Recht, daneben seinen propädeutischen Disziplinen (Koranwissenschaften, Grammatik, Rhetorik) vorbehalten. Die antiken Wissenschaften waren ursprünglich a priori ausgeschlossen. Später fand allerdings die Logik, als Teil der Propädeutik, Zutritt. Nur ausnahmsweise beherbergte eine Medrese eine Medizinschule. Medizin wurde im allgemeinen an größeren Krankenhäusern gelehrt. – Für das Studium der Philosophie mußte man zu einem Privatlehrer gehen.

Dem Unterricht an der Medrese lagen feste Texte zugrunde: Der Schulbetrieb erforderte geeignete Lehrbücher. Damit hängt zusammen, daß jetzt das in den Gebieten Recht, Grammatik, Rhetorik Erarbeitete zur praktischen Benutzung schulbuchmäßig verarbeitet wurde. Das hatte es, z. B. in der Grammatik, schon früher gegeben, aber jetzt wuchs die Menge dieser Lehrbücher enorm.

Die Lehrmethode war, wie zu erwarten (es liegt ja ein fester Text vor!), die, daß ein Schüler oder Zuhörer den Text vorlas und der Professor ihn erläuterte. Da die Schüler die Kommentare, die der Lehrer (auswendig oder nach schriftlichen Unterlagen) gab, mitschrieben, entstand eine große Kommentarliteratur.[23] Der zweite Schritt war, daß die Texte zusammen mit den Kommentaren gelesen wurden; in diesem Fall bildete die Erklärung des Professors Glossen oder Superkommentare. Das kann noch weiter gehen, so daß Glossen zu Superkommentaren bzw. Super-Superkommentare entstanden. Die Grundwerke dienten dann oft nur noch zum Einstieg, um einzelne Fragenkomplexe zu behandeln; und meist schaffte man es gar nicht mehr, durch das Grundwerk

---

[22] Hierzu und zum Folgenden vgl. Endress (1987), S. 432 f.

[23] Hierzu und zum Folgenden R. Sellheim (1976), S. 301 f.

durchzukommen. Das konnte bewirken, daß man das Bedürfnis hatte, den zu umfänglich gewordenen Stoff wieder zu einem Handbuch zu vereinfachen. In der späteren Zeit sind solche Handbücher oft zum besseren Einprägen in Versen abgefaßt worden. Die neuen Handbücher waren aber oft in ihrer Kürze unverständlich und mußten deshalb wieder kommentiert werden. Man hat diesen Umgang mit dem Stoff, der für den Medresenbetrieb im späten Mittelalter bis hin zum Wirksamwerden des europäischen Einflusses im 19. Jahrhundert und darüber hinaus charakteristisch ist, als steriles „Auf- und Abladen"[24] bezeichnet. Steril, weil man sich nicht mehr an den Quellen erneuerte und weil man eigene Gedanken nicht mehr selbständig niederlegte, sondern sie einem vorhandenen Text anleimte.

Ein Schulbuch, das ein solches Schicksal hatte, ist z. B. die *Alfīya,* ein aus tausend Versen bestehendes, die ganze arabische Grammatik behandelndes didaktisches Gedicht. Es wurde von dem ägyptischen Grammatiker Ibn Mālik (st. 1274) verfaßt.[25] Im wesentlichen enthält es nichts anderes als das. was schon Sībawaihi im 8. Jahrhundert in seinem *Kitāb* gesagt hatte; freilich bietet es diese Gedanken in systematischerer Form und mit einer exakten Terminologie, die aber nicht Ibn Mālik, sondern die Generationen Grammatiker nach Sībawaihi entwickelt hatten. Da das Lehrgedicht relativ kurz ist – es behandelt einen riesigen Stoff in tausend Versen – und dazu schwer verständlich, wurde es zum Gegenstand zahlloser Kommentare und Superkommentare.

Von den antiken Wissenschaften hatte vor allem die Medizin (daneben auch Astronomie, Mathematik) in dieser späten Zeit noch praktische Bedeutung. Medizinunterricht wurde, wie angedeutet, nur ausnahmsweise an Medresen erteilt; normalerweise wurde Medizin an Krankenhäusern gelehrt. Die medizinische Literatur ist vom 11. Jahrhundert an ebenfalls zu einem großen Teil Lehrbuch- und Kommentarliteratur. Einer der wichtigsten Grundtexte war der *Kanon:* Avicennas große, aus fünf Büchern bestehende medizinische Enzyklopädie, ein Werk, das in lateinischer Übersetzung auch in der europäischen Medizin als Lehrbuch bis in die frühe Neuzeit eine hervorragende Rolle spielte.[26] Es ist unendlich oft in Kommentaren, Superkommentaren, Glossen, Epitomen und Versifizierungen behandelt worden; die arabischen Kommentare zu ihm stellen für sich schon einen eigenen Literaturzweig dar.

V

Einer der Kommentatoren des *Kanon* war der Arzt Ibn an-Nafīs (st. 1288).[27] Er nimmt freilich, wegen der sensationellen Entdeckung, die er in einem seiner Kommentare zum *Kanon* machte, eine besondere Stellung ein. Mit der

[24] J. van Ess (1966), S. 33.
[25] Vgl. hierzu Versteegh (1987), S. 150 und 162.
[26] Vgl. Ullmann (1970), S. 152 ff., bes. S. 154.
[27] Über ihn und zum Folgenden s. ebd. S. 172 ff.

Vorstellung dieses Mannes und der Besprechung der erwähnten Entdeckung möchte ich mein Referat abschließen. Es liegt hier einmal der Ausnahmefall vor, daß der Kommentator zumindest auf *einem* Gebiet origineller war als der Verfasser des Grundwerkes.

Ibn an-Nafīs wirkte als Lehrer der Medizin in Damaskus und Kairo. Er genoß große Wertschätzung und wurde daher „zweiter Avicenna" genannt. Unter seinen erhaltenen Schriften finden sich auch Hippokrates-Kommentare. Sein beliebtestes und verbreitetstes Werk – in unzähligen Handschriften erhalten – ist aber sein Kurzer Kommentar, seine Epitome des *Kanons* von Avicenna. Dieses praktische Handbuch ist selbst mehrfach kommentiert worden. – Außer der Epitome hat Ibn an-Nafīs auch einen Großen Kommentar zum *Kanon* geschrieben. (Wir finden hier in der Medizin also dieselben Kommentarformen, die uns bereits von Averroes bekannt sind!) In jenem Teil, in dem er die anatomischen Angaben des *Kanon* kommentiert, entwickelt Ibn an-Nafīs seine eigene Theorie des Lungenkreislaufes, durch die er in der Medizingeschichte berühmt geworden ist.

Während in dem Grundwerk Avicennas noch die antike – nach heutigem Wissen falsche – Lehre vertreten wird, daß die Herzscheidewand durchlässig ist und daß das Blut so von der rechten Herzkammer in die linke eindringen kann, hat der Kommentator diese bei den muslimischen Ärzten allgemein geltende Ansicht bestritten. Er sagt[28]:

> ... das Blut [...] muß nun in die linke Kammer hinübergelangen [...] Es gibt jedoch zwischen beiden Kammern keinen Durchlaß, denn die Herzsubstanz ist hier kompakt. Weder gibt es hier einen *sichtbaren* Durchlaß, wie etliche meinen, noch einen *unsichtbaren* Durchlaß, [...] wie Galen meint [...] Daher muß dieses Blut [...] unbedingt durch die Lungenarterie in die Lunge gelangen, damit es sich in ihrem Körper ausbreiten und mit der Luft vermischen kann [...] und damit es dann in die Lungenvene und von dort in die linke Herzkammer gelangen kann.

Damit hatte Ibn an-Nafīs, ausgehend von dem anatomischen Befund der Undurchlässigkeit der Herzscheidewand, durch logische Folgerung den kleinen Blutkreislauf erkannt – und dies dreihundert Jahre vor dem Spanier Michael Servetus (1553). – Servets Darstellung des Lungenkreislaufs ähnelt übrigens der des Ibn an-Nafīs so, daß man eine direkte Beeinflussung kaum von der Hand weisen kann.[29]

[28] Zitiert nach Ullmann (1970), S. 175 (mit geringen Änderungen).

[29] Vgl. Ullmann (1970), S. 176, mit Literatur zum Problem.

Literatur

Endress, G. (1988), „Die wissenschaftliche Literatur", in: H. Gätje (Hrsg.), *Grundriß der arabischen Philologie* Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden, S. 400–506

Ess, J. van (1966), *Die Erkenntnislehre des ʿAdudaddin al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif,* Wiesbaden.

Gätje, H. (1964), „Averroes als Aristoteleskommentator", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 114, S. 59–65

Gätje, H. (1971), *Koran und Koranexegese,* Zürich/Stuttgart.

Gätje, H. (1985), *Das Kapitel über das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele,* (Aristoteles Semitico-Latinus. Prolegomena et Parerga II), Amsterdam/Oxford.

Hein, C. (1985), *Definition und Einteilung der Philosophie,* Frankfurt a. M./Bern.

Kuhn, H. C. (1988), *Die Erkenntnistheorie des Averroes im Kontext seines philosophischen Systems,* München.

Leemhuis, F. (1981), „Ms. 1075 *tafsīr* of the Cairene Dār al-Kutub and Muǧāhid's *Tafsīr*", in: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants,* hrsg. von R. Peters, Leiden, S. 169–177.

Leemhuis, F. (1988), „Origins and Early Development of the *tafsīr* Tradition", in: A. Rippin, (Hrsg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān,* Oxford, S. 13–30.

Schoeler, G. (1980), „Averroes' Rückwendung zu Aristoteles: Die ‚Kurzen' und ‚Mittleren' Kommentare zum Organon", in: *Bibliotheca Orientalis* 37, S. 284–301.

Schoeler, G. (1985), „Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in: *Der Islam* 62, S. 201-230.

Schoeler, G. (1989), „Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", in: *Der Islam* 66, S. 38–67.

Sellheim, R. (1976), *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte,* Teil 1. Wiesbaden.

Sezgin, F. (1967), *Geschichte des arabischen Schrifttums,* Bd. I, Leiden.

Stauth, G. (1969), *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs.* Diss. Gießen.

Ullmann, M. (1970), *Die Medizin im Islam,* (Handbuch der Orientalistik. Erste Abt., Erg.-Bd. VI, Erster Abschnitt), Leiden/Köln.

Versteegh, K. (1987), „Die arabische Sprachwissenschaft", in: H. Gätje (Hrsg.), *Grundriß der arabischen Philologie* Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden, S. 148–176.

Versteegh, K. (1990), „Grammar and Exegesis. The Origins of Kufan Grammar and the *Tafsīr* Muqātil", in: *Der Islam* 67, S. 206–242.

Wansbrough, J. (1977), *Quranic Studies: Sources and methods of scriptural interpretation,* London.

Watt, W. M. (1970), *Bell's Introduction to the Qur'ān,* Edinbourgh.

Hubert Cancik

M. Tullius Cicero als Kommentator

Zur Formgeschichte von Ciceros Schriften „Über den Bescheid der haruspices" (56 v. Chr.) und „Über die Gesetze II" (ca. 52 v. Chr.)

in memoriam Günther Zuntz
(1902–1992)

§ 1 Gegenstand und Thema

Drei „klassische" lateinische Kommentare sind Gegenstand dieses Versuches.

Der erste Text (Cicero, de haruspicum responso, verfaßt 56 v. Chr.) ist eine Senatsrede mit der Auslegung eines Vorzeichens; er behandelt römische Divination in den Formen zeitgenössischer Rhetorik und Hermeneutik.

Der zweite Text (Cicero, de legibus II, verfaßt ca. 52 v. Chr.) ist ein Dialog über ein religiöses Grundgesetz; er verbindet Philosophie und Sakralrecht.

Der dritte Text (Asconius, Enarrationes (commentarii) orationum Ciceronis, verfaßt ca. 54–57 n. Chr.) ist eine Lehrschrift zur wissenschaftlichen Erklärung von Ciceros Reden, also Philologie und Historie.

Die Kommentare stammen aus unterschiedlichen Gebieten – Religion, Philosophie, Wissenschaft. Auch das Verhältnis von Text und Kommentar und die Auslegungsweise sind je verschieden. Doch handelt es sich in allen drei Fällen um ‚Kommentare', das heißt unselbständige, abhängige, sekundäre Texte, die einen anderen (primären) Text mehr oder weniger vollständig und in der Reihenfolge seiner Teile nach festen, wenn auch verschiedenen Methoden (historisch, allegorisch, sprachlich u. a.) erklären (auslegen, deuten). Durch die Bestimmungen ‚Unselbständigkeit, Metatextualität, Vollständigkeit, Gleichheit der Abfolge, Methodik' sind diese Kommentare hinreichend definiert. Ihre Formengeschichte ist das Ziel dieses Versuches.

Alle drei Kommentare versuchen auf je verschiedene Weise, den (eigentlichen, gemeinten, wirklichen etc.) Sinn des primären Textes festzustellen und gegebenenfalls durch zusätzliche Informationen zu ergänzen. Die drei genannten Texte stehen in einer langen Tradition und in bestimmten literarischen, religiösen, politischen Zusammenhängen. Tradition und Kontext werden deshalb, in Auswahl, dargestellt, um den ‚Ort', die Funktion und die Form(en) der drei Kommentare zu verdeutlichen. Diese Texte sind meines Wissens bisher nicht unter dem Gesichtspunkt ‚Kommentar' zusammengestellt worden.

Deshalb werden in der Materialvorlage auch elementare Dinge wie ‚Zitierformeln' aufgeführt. Durch solche Formalien kann der Zusammenhang deutlich werden, der zwischen (a) den Kommentaren von und über Cicero (Rom, 1. Jh. v. bis 1. Jh. n. Chr.), (b) den Kommentaren des Didymos über Demosthenes (Alexandria, 1. Jh. v. Chr.), (c) den Kommentaren Philons (Alexandria, 1. Jh. n. Chr., z. B. *de decalogo; quaestiones in genesin*) und den Kommentaren aus Qumran (z. B. *Habakuk-pesher*) zu bestehen scheint.

§ 2 Kommentare von und über Cicero

§ 2.1 Cicero, *De haruspicum responso*

§ 2.1.1 Die Situation

Im April des Jahres 56 v. Chr. hatte P. Clodius Pulcher in seiner Eigenschaft als Aedil die jährlichen Spiele für die Große Mutter (Mater Magna Deum Idaea) auszurichten.[1] Ein böses Zeichen zeigte jedoch an, daß die Mutter nicht besänftigt war, also offenbar rituelle Fehler begangen worden waren. M. Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) versuchte, den Fall politisch auszunutzen. Kürzlich erst war er aus dem Exil zurückgekehrt (57 v. Chr.), das ihm P. Clodius, der Feind, als Volkstribun bereitet hatte (58 v. Chr.). Clodius hatte sogar Ciceros Stadtpalast konfisziert und in ein Heiligtum der Libertas verwandelt, welches nun, nach Ciceros Rückkehr, mit großem Aufwand entsakralisiert werden mußte, um wieder privat bewohnt werden zu können (har. 11 ff.).

Spiele sind dann nicht korrekt *(rite)* durchgeführt, wenn etwa der Flötenspieler unvermutet verstummt, der Knabe in der Prozession den Wagen der Göttin nicht richtig festhält oder die Leine losläßt, wenn beim Opfer der Aedil sich im Wort oder mit dem Schöpfgefäß irrt. Diese Irrtümer müssen und können entsühnt, die Spiele wiederholt *(instauratio)* und so die Götter besänftigt werden (Cic. har.23).

Im April des Jahres 56 aber wurde dieses nicht ungewöhnliche Vorkommnis durch das besondere Vorzeichen belastet. Im latinensischen Gebiet war ein Getöse, verbunden mit Lärm, vernommen worden. Die Götter haben gesprochen. Aber keineswegs geschieht, was autoritätssüchtige Gelehrte im Altertum so gern finden: schneller Gehorsam frommer Untertanen. Vielmehr entbrennt ein Deutungskampf: Ist die Desakralisierung des Tempels der *Libertas* der Grund für den Götterzorn – so Clodius – oder die Zulassung von Sklaven zu den Spielen – so Cicero? Der Senat, dem die Latinenser das Getöse gemeldet hatten, erkennt das Zeichen als bedeutungsvoll an und beauftragt die *haruspices* mit einer Auslegung. In diesem Gremium befanden sich wohl auch Sympathisanten Ciceros, etwa P. Nigidius Figulus († 45 v. Chr.).[2]

[1] Zu den Ereignissen des Jahres s. Gelzer, RE, Sp. 945; zur Politik des Clodius s. bes. Gallo (1969) S. 21.

[2] So die Vermutung von Lenaghan (1969). Vgl. Cic., ad Quintum fratrem 1,2,16 (a. 59 v. Chr.).

Der schriftliche Bescheid *(responsum)*, den sie verfassen, wird nun seinerseits Gegenstand des Deutungskampfes. Auf mehreren Senatssitzungen wird der Bescheid angesprochen. Im Mai (?) beruft Clodius eine Volksversammlung ein, um „über heilige Kulte und Ceremonien" *(de religionibus sacris et caerimoniis)* zu sprechen. Dagegen stellt Cicero seine Rede „Über den Bescheid der haruspices". Beider Reden werden, wohl noch 56, publiziert. Fachleute in Auslegung, die *haruspices*, die Auguren und Interpreten der sibyllinischen Bücher sind die Leser.[3] Alle stehen in einer alten mündlichen und schriftlichen religiösen Auslegungstradition, die mit (Sakral-)Recht und Philosophie verbunden ist.

§ 2.1.2 *Responsum*, Auslegung, Rede

Religion ist bei den Römern weitgehend öffentlich, ist Ort und Medium sozialer und politischer Auseinandersetzungen. Ciceros Rede ist nur eine Station in diesem öffentlichen Deuteprozeß. Sie ist eine Invektive gegen Clodius, eine Auslegung des Bescheides der *haruspices* in Form eines lemmatischen Kommentars und eine weiter ausgreifende ‚Homilie' in mehr oder weniger losem Anschluß an den Bescheid. Die Rede läßt sich also klassifizieren als Predigt mit Exegese. Die Auslegung folgt dem Text des Bescheides, und zwar des gesamten Bescheides ohne größere Lücken. Aus seinen Zitaten läßt sich der Text des Bescheides herstellen[4]:

A Das Zeichen und seine Ursachen *(signa, commissa)* (...?...)

1	quod in agro Latiniensi auditus est strepitus cum fremitu	(20)
	postiliones esse Iovi Saturno Neptuno Telluri dis caelestibus;	
	(...?...)	(20)
2	ludos minus diligenter factos pollutosque	(20)
3	loca sacra et religiosa profana haberi	(9; 30)
4	oratores contra ius fasque interfectos	(34)
	fidem iusque iurandum neglectum	(35)
5	sacrificia vetusta occultaque	(40)
	minus diligenter facta pollutaque	

B Die drohenden Gefahren *(pericula, monita)* (...?...)

1 Ne per optimatium discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur, auxilioque divini numinis (?) deficiantur. (...?...)

[3] Einige Namen aus dem 1. Jahrhundert seien genannt: A. Caecina, Appius Claudius Pulcher, C. Claudius Marcellus, L. Iulius Caesar, Postumius, P. Servilius *augur*, Spurinna, L. Tarutius Firmanus, M. Terentius Varro, M. Valerius Messalla Rufus, P. Vatinius; weitere Namen und Belege bei Cancik, 1983 § 4.

[4] Eine rhythmische Analyse bei Thulin (1968) S. 67–69. (...?...) von Cicero vermutlich ausgelassene Stücke des *responsum*.

qua re ad unum imperium pecuniae redeant,
exercitusque apulsus deminutioque accedat. (40)
2 Ne occultis consiliis res publica laedatur (55)
3 Ne deterioribus repulsisque honos augeatur (56)
4 Ne rei publicae status commutetur. (60)
(...?...)

Dieses *responsum* wird stückweise „rezitiert" und gedeutet:
(har. 36): Sed recitemus quid sequatur: ‚Fidem iusque iurandum neglectum'. Hoc quid sit per se ipsum non facile interpretor, sed ex eo quod sequitur suspicor ...

Es wird gedeutet „aus sich heraus", so wie Aristarch Homer aus Homer zu erklären pflegte. Wenn das nicht unmittelbar geht, wird der weitere Zusammenhang bemüht: „aus dem, was folgt". „Interpretiert" werden Sätze oder einzelne Wörter (har. 56):

> Sequitur illud ‚Ne deterioribus repulsisque honos augeatur'. ‚Repulsos' videamus, nam ‚deteriores' qui sint, post docebo. Sed tamen in eum cadere hoc verbum maxime ... concedendum est. Qui sint igitur ‚repulsi'? Non ut opinor ii qui ... ‚Repulsi'sunt ii, qui ...

Die Auslegung ist einheitlich und historisch, insofern alle Teile des Bescheides auf vergangene Untaten des Clodius bezogen werden. Die Formen von Zitat[5], Deutung[6] und Exkurs sind fest; Cicero und seine Berater, zu denen vielleicht Nigidius Figulus gehört, stehen in einer langen Tradition. Die Terminologie zeigt Ähnlichkeiten mit juristischer und philosophischer Kommentarsprache *(recitare; quod sequitur; videamus ...; responsum; interpretari);* Einzelheiten sind meines Wissens noch nicht untersucht. Wichtig sind die paraenetischen Formeln innerhalb des *responsum* und bei Cicero: „Wer Ohren hat ..." (§ 20); *vox ipsa deorum* ... (§ 62).[7]

---

[5] Zitierformeln: adhibete animos et mentis vestras, non solum auris, ad haruspicum vocem admovete: „..." (20); de ea re scriptum est: „..." (20); sequitur de locis sacris, religiosis (30); sed iam haruspicum reliqua responsa videamus (34); sed recitemus quid sequatur (36); et video in haruspicum responso haec esse subiuncta: „..." (37); haruspicum verba haec sunt omnia: nihil addo de meo (40) – die Traditionsformel; sequitur illud „..." (56); id quod extremum est in haruspicum responso providete „..." (60).

[6] Deuteformeln: a) Deliberative Formel: sed hominum quae ob delicta quaero (21); quos ludos (21); Quid est hoc? (34); Quas ego alias optimatium discordias a dis immortalibus definiri putem? (53). – b) Aporie und Deuteprinzip: Hoc quid sit per se non facile interpretor ... (36); Deutung aus dem folgenden (56 – s. o., Anmerkung 5). – c) Identifikation: quae nunc ex Etruscis libris in te conversa atque interpreta dicuntur (37); quis igitur optimatium discordiam molitur? Idem iste ... (40); in eum cadere hoc verbum ... (56). – d) Deutung von einzelnen Worten: ebd.; qui sunt igitur ‚repulsi'? Non ut opinor ii ... repulsi sunt ii ... (56).

[7] Vgl. Vegoia (in: Corpus Agrimensorum Romanorum (ed. C. Thulin, 1913) I 1, S. 350): *propterea neque fallax neque bilinguis sis. disciplinam pone in corde tuo!* – Vgl. Thulin, Etruskische Disziplin 1,6; 3,52 f. – Cic. har. 10: *prae-moneri;* 40. 55: *monita.*

Die göttliche Vorsehung, so glauben viele Römer im 1. Jahrhundert v. Chr., leitet die Taten der Menschen. Durch mannigfache Zeichen verkündet sie ihren Willen. Aber die Zeichen sind nicht eindeutig, die Menschen verstehen sie nicht. Deshalb gibt es Spezialisten für Divination, die Gutachten abgeben. Aber auch die Gutachten sind nicht eindeutig: das *responsum* des Jahres 56 v. Chr. z. B. nennt keine Personennamen. Also geht das Deuten weiter.

Der Deuteprozeß verläuft mündlich und schriftlich. Cicero und Clodius halten Reden und publizieren sie. Das *responsum* wird im Senat vorgelesen (har. 9); es war offenbar auch schriftlich verbreitet. Die *haruspices* sind etruskische ‚Opferschauer', aber ihre *ars* ist längst verschriftlicht.[8] Sie haben, z. B. in Tarquinia, feste Schulen mit Büsten der Lehrer und Ehreninschriften.[9] Cicero besitzt Sammlungen nicht nur von sibyllinischen Weissagungen – die es von jeher in Rom nur schriftlich gibt –, sondern auch von Bescheiden der *haruspices,* aus denen er Bestätigungen für die Wirksamkeit der Divination anführen könnte, falls irgend jemand Zweifel hätte.[10]

§ 2.2 Cicero, de legibus II

§ 2.2.1 Gesetz, Kommentar, Dialog

Ciceros Staatsschriften – de *re publica* und *de legibus* – stehen in zwei Traditionen, der eher griechischen philosophischen, Platon und Aristoteles, und einer eher römischen Tradition. Die römische Tradition ist durch die Form von Gesetz mit Kommentar gegeben. Diese Form wird motiviert durch die Fiktion, Cicero wolle ein Gesetz einbringen, erklären, empfehlen und zur Abstimmung bringen[11]:

> *Suade igitur si placet istam legem, ut ego ‚utei tu rogas' possim dicere* – Empfiehl also, wenn es dir recht ist, dieses Gesetz, damit ich sagen kann [sc. bei der Abstimmung]: „wie du beantragst".

Auf den Täfelchen, die vor der Abstimmung über ein Gesetz verteilt wurden, stand: *UR (uti rogas)* und *A (antiquo).* Nach dem Gesetzescorpus über die Magistrate (Buch III) bemüht Cicero, an derselben kompositionellen Stelle wie in Buch II, dieselbe Fiktion[12]:

> *Lex recitata est: discedere et tabellam iubebo dari* – Das Gesetz ist vorgetragen: ich werde befehlen, daß man auseinandertrete und das Täfelchen abgebe.

---

[8] Vgl. Lenaghan (1969) S. 28 ff., 32 f.

[9] CIL XI 3370: für M. Tarquitius Priscus in Tarquinii; s. Thulin (1968) 1,7; 3,147 f.

[10] Cic. nat. deor.2,10.

[11] Cic. leg. 2,24. – Vgl. Livius 10,8,12: *ego hanc legem ... uti rogas iubendam* (= Recht werden lassen) *censeo.* – Vgl. Cic. leg. 2,36: *Tu vero istam Romae legem rogato; suasio legis:* Cic. Cluent. 51,140; rep. 3,18,28. Zum Formular: Gellius 5,19,9.

[12] Cic. leg. 3,11. – Zu *recitare – discedere – tabellam dare* vgl. senatus consulta bei Cic. ad Quint.fr. 2,3,5; Cic. fam. 10,12,2 f.

Der Text der Gesetze ist so knapp, daß der Gesprächspartner sich wundert:

> *Conclusa quidem est a te magna lex sane quam brevi* – Abgeschlossen ist doch von dir ein großes Gesetz – wie knapp! (leg. 2,23).

Aber Cicero hatte vorher angekündigt, er werde nur die „Summen der Dinge und der Entscheidung" *(summae rerum atque sententiae)* geben: Seine Gesetze sind angelegt auf den Kommentar (oder umgekehrt).

§ 2.2.2 Aufbau, Formen, Vorbilder

Das staatliche ‚Rahmengesetz' für Religion(en) auf einer philosophischen Grundlage, die von überwiegend stoisch formulierten Begriffen – ‚Natur, Mensch, Vernunft, Gott, Gesetz' – gebildet wird und in römischer Tradition, hat folgenden Aufbau:

A Vorgespräch (1-18)
- I Der Ort: Arpinum, Ciceros ‚natürliche' Heimat *(patria naturae)* gegenüber Rom, der *patria iuris (civitatis).*
- II *lex caelestis = ratio recta summi Iovis = Natura* (vgl. Buch I); *lex et civitas; Prooemium legis* (15–17): Cicero setzt die Religion der Bürger voraus (‚natürliche Religion').

B *Leges de religione / constitutio religionum* (19–22);
- I 24 Gesetze (Zählung nach der Absatzgliederung in der Ausgabe von K. Ziegler, 1950). Stil: *ut in veteribus XII sacratisque legibus.*
- II Auslegung (*explicatio;* 23–69);
  1) Die Übereinstimmung mit der römischen Tradition: *non multum discrepat a legibus Numae;*
  2) Zu Gesetz 1–9; Exkurs: Cicero als Augur (30–33);
  3) Zu Gesetz 10–21; Exkurse:
     a) Nachtfeiern in Athen (Atticus: 36);
     b) Beispiel für Religionsfrevel (Clodius/Cicero: 41–44);
  4) Zu Gesetz 22–23; Exkurs: Zusammenhang von *ius civile* und *ius pontificium* (Cicero und die Scaevolae: 46–53);
  5) Zu Gesetz 24; Exkurs: Religionsgeschichtliches zum Totenkult; sehr ausführlich (54–68).
  Schluß: Langes Zitat aus Plato, leg. 12,958 f.

C Schluß, Überleitung zum Thema von Buch III.

Die *constitutio religionum* selbst (leg. 2,19–22) ist folgendermaßen gegliedert:

Legis prooemium: ‚Praeambel' (2,16)

Gesetz 1 ‚Grundsatz': Rein, fromm, einfach.

Ges. 2–7 Götter, Kultanlagen, Riten, Kalender.
2: *dei (novi, advenae, publice adsciti; patrii);* 3: *delubra, luci;* 4: *ritus;* 5: *divi;* 6–7: *sacra solemnia – feriae* (Kalender).

Ges. 8–11 Kultfunktionäre.
8: Übersicht; 9: *sacerdotes publici: pontifices, haruspices, augures;* 10: *fetiales;* 11: *haruspices Etrusci.*

Ges. 12–16 Einzelne Riten und Bräuche
12: *nocturna mulierum sacrificia;* 13: *sacrum commissum – expiatio* (Religionsfrevel – Entsühnung); 14: *ludi publici;* 15: *patrii ritus;* 16: *stips* (Geldsammlung; nur für Mater Idaea).

Ges. 17–20 Religionsvergehen
17: *sacrilegium* (Tempelraub); 18: *periurium* (Meineid); 19: *incestum;* 20: *impius.*

Ges. 21–22 Stiftungen – Gelöbnisse
21: *vota;* 22: *modus sacrandi* (Beschränkung des Aufwandes).

Ges. 23–24 Tod
23: *sacra privata perpetua* (Dauer des Familienkultes über den Tod des *pater familias* hinaus); 24: *deorum Manium iura, sumptus funebris* (Grabrecht; Vergöttlichung; Aufwand).

Das Gesetz der Colonia Iulia Genetiva (Urso, Provinz Baetica), das in spätcaesarische Zeit zurückreicht, gibt einen Eindruck von der juristischen Praxis.[13] Der Anfang des Textes ist verloren. Das Erhaltene (A) beginnt mit Provinzrecht, den Magistraten, den Hilfsbeamten (cap. LXII–LXIII). Die Bestimmungen über das Sakralrecht (cap. LXIIII–LXXIV) sind wie folgt angelegt:

B Sakralrecht (LXIIII–LXXIV)
1. Einrichtung des Kultes *(sacra – dies festi)* (c. LXIIII). *quos dies – quot dies – quae sacra publica – qui ea sacra faciant.*
2. Finanzierung des Kultes *(vectigalia)* (c. LXV).
3. *pontifices* und *augures* (LXVI-LXVIII). Privilegien: *militiae vacatio,* Kleidung, Sitz bei Spielen. – Ergänzung der Collegien: Anzahl (3); Wahlversammlungen.
4. Finanzierung des Kultes *(redemptores)* (c. LXIX).
5. Spiele (c. LXX–LXXI).
Spiele der IIviri: *munus, ludi scaenici,* Finanzierung; Spiele der *aediles: munus, ludi scaenici,* Finanzierung.
6. Geldzuwendungen an Tempel *(pecunia, stips)* (c. LXXII).
7. Bestattung (c. LXXIII–LXXIV)
Bestattung außerhalb der Stadt;
Anlage von Verbrennungsplätzen.

C Baurecht.

---

[13] Publikation: Fontes iuris Romani antiqui, ed. C. E. G. Bruns/O. Gradenwitz, Tübingen [7]1909, Nr. 28, S. 122–141; englische Übersetzung mit Einleitung und Noten: Roman Laws and Charters, transl. by E. G. Hardy, Oxford 1911/12, Nachdruck Aalen 1977, II, S. 23–60.

Die elf Kapitel (= 124 Zeilen, ed. Bruns) Sakralrecht stehen also nicht am Anfang des Gesetzes. Die Cicero und der lex Ursoniensis gemeinsamen Punkte stehen in derselben Reihenfolge. Cicero bietet weniger zur Finanzierung, dafür behandelt er Religionsvergehen. Ciceros Bezug auf die römische Tradition, die er neben die griechische Philosophie stellt, wird durch dieses zeitgenössische Gesetzeswerk veranschaulicht.

Ungreifbar bleibt dagegen Ciceros Verweis auf das Sakralrecht des Königs Numa Pompilius, das er dreimal ausdrücklich nennt (leg. 2,18. 23. 29). Cicero kannte offenbar Texte mit den *leges regiae.*[14] Sie dürften, neben anderen Traditionen, Sprache und Inhalt seiner Konstitution beeinflußt haben.[15] Folgende Autoren und Texte werden von Cicero im zweiten Buch der Gesetze ausdrücklich angegeben:

leges regiae, leges Numae (18. 23. 29); vgl. rep.2,14,26.

leges XII tabularum (18. 58. 61). – In welcher Form benutzt sie Cicero? Vgl. S. Aelius Paetus, L. Acilius, Ser. Sulpicius Rufus.

SC de Bacchanalibus (37).

L. Acilius Sapiens (2. Jh. v.) *vetus interpres XII tab.* (59); vgl. Cic. Lael. 2,6.

S. Aelius Paetus Catus (cos. 198) *Tripertita:* Text – Interpretation – Prozeßformeln (59); vgl. Cic. de orat. 1,56,240: *„Sexti Aelii commentarii".*

L. Aelius Stilo Praeconinus († 90) Glossographisches Werk, enthielt *explanatio XII tabularum* (90); vgl. Cic. Brut. 205–207: *Stoicus esse voluit [...] etiam ipse interfui, cum essem apud Aelium adulescens eumque audire perstudiose solerem.*

Appius Claudius Pulcher (cos. 54) über Auguralrecht (32).

C. Claudius Marcellus (cos. 50 (49?)) über Auspicien (32).

M. Iunius Congus Gracchanus († nach 54 v.) *de potestatibus* (mindestens 7 Bücher, dem Vater des T. Pomponius Atticus, Ciceros Gesprächspartner in de legibus, gewidmet); Cic. leg.3,49: Cicero bezeichnet seine Ausführungen *de iure naturae* als sein eigenes Werk, in *de iure potestatum* wolle er dagegen nur zusammenfassen, was Iunius Congus geschrieben habe.

P. Mucius Scaevola (cos. 133; pont. max. 130) (52).

Q. Mucius Scaevola (cos. 95; pont. 115; † 82) *libri XVIII iuris civilis* (47. 49. 50. 52).

Q. Mucius Scaevola *augur* (cos. 117; † 87) Cic. leg.1,13; vgl. Brut. 102.

Platon, Gesetze (45. 67).

Nicht in seinen „Gesetzen", aber in anderen Werken nennt Cicero weitere Namen, die für die literar- und rechtsgeschichtliche Einordnung seiner *constitutio religionum* zu berücksichtigen sind:

M. Iunius Brutus (zweite Hälfte 2. Jh. v.) *de iure civili libri tres.* Der erste lateinische Prosa-Dialog. Cic. de orat. 2,55,224, zitiert den Anfang von B. I, II und III (I: *Forte*

[14] Cic. rep. 2,14,26 und 5,2,3: (Numa) legum etiam scriptor fuit, quas scitis exstare.

[15] Drei Beispiele: Vino rogum ne respargito (bei Plinius, naturalis historia 14,88). Paelex aram Iunonis ne tangito; si tanget, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito (bei Festus, s. v. Paelices). Si hominem fulminibus occisit, ne supra genua tollito (bei Festus, s. v. Occisum).

evenit, ut in Privernati essemus ...; II: *In Albano eramus ego et Marcus filius* ...; III: *In Tiburti forte adsedimus ego et Marcus filius* ...). – Vgl. Cic. Brut. 34,130; 47,175; de off. 2,50; de fin. 1,12; u. ö.

M'. Manilius (cos. 149 v.) *Monumenta* (?); *Actiones;* Cic. rep. 2,26: *idemque Pompilius ... (leges), quas in monumentis habemus* (das Kultgesetz des Numa!); vgl. Cic. rep. 1,18; 3,17; de orat. 3,133.

Serv. Sulpicius Rufus (cos. 51; † 43) *de sacris detestandis l.II* (oder mehr). – In leg. 1,17 spielt Cicero auf ihn an (ohne Namensnennung: der bedeutendste Jurist seiner Zeit); Cic. Brut. (verf. 46 v.) 150–157: die ars, mit der Sulpicius das *ius civile* behandelt habe, sei nicht allein aus *iuris scientia,* sondern auch mit Logik und Dialektik geschrieben; Cicero lobt seine Bildung und seinen Stil; Cicero erzeugt das Bild einer engen Bekanntschaft. Fragmente weisen auf *ius pontificium, testamentum.*

C. Trebatius Testa (ca. 84 v. bis ca. 4 n. Chr.) *de religionibus l.X* (?); *de iure civili.* – Cicero hat mit ihm, während der Abfassungszeit von de leg., Kontakt. Vgl. Cic. fam. 4,1,1; 7,5; 7,19.

Nicht genannt, obschon sakralrechtlich wichtig, sind bei Cicero

M. Antistius Labeo († 10/11 n. Chr.) *de iure pontificio; ad XII tabulas libri (= commentaria quae ad XII tabulas composuit);* vgl. Gellius 1,12,18; 6,15,1; 20,1,13.

C. Aelius Gallus (Ende der Republik) *de significatione verborum quae ad ius pertinent;* vgl. Festus, s. v. *nexum;* s. v. *reus;* Gellius 16,5,3.

§ 2.2.3 Formen des Kommentierens

In diese Tradition sind die Formen und Formeln der ciceronischen Kommentierung einzuordnen. Die Verknüpfung des Kommentars mit dem Gesetzestext geschieht durch isolierte Stichworte *(,caste')* syntaktisch in den Auslegungssatz integrierte, veränderte *(,adhiberi')* oder unveränderte *(,deus ipse vindex')* Textstücke, nicht durch Lemmata.[16]

Die Zitate werden in den Auslegungssatz eingepaßt. Stichworte aus dem Gesetz werden, wie zur Rubrizierung, an den Anfang der Erklärung gestellt *(,Caste' iubet lex ...).* Die Reihenfolge der Erklärung entspricht dem Text des Gesetzes. Übergang und Auslassung sind angegeben *(sequitur/iam satis).*[17] Im Unterschied zu der Rede über den Bescheid der *haruspices* ließe sich der Text

[16] (a) Form: Suade igitur si placet istam ipsam legem, ut ego ,utei tu rogas' possim dicere (24). – (b) 19 und 24. 25 (Ges. 1 und Kommentar): Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. Qui secus faxit, deus ipse vindex erit. – ,Caste' iubet lex adire ad deos, animo videlicet in quo sunt omnia (Rückverweis auf die Vernunftphilosophie in Buch I), nec tollit castimoniam corporis ... Quod autem ,pietatem adhiberi, opes amoveri' iubet, significat probitatem gratam esse deo, sumptum esse removendum. (Es folgt die Begründung) ... Quod autem non iudex sed ,deus ipse vindex' constititur, praesentis poenae metu religio confirmari videtur.

[17] Leg. 2,30: Quod sequitur vero; 2,34: Sequitur enim de iure belli; 2,40: deinceps in lege est ut ...; 2,45: nunc de sacris perpetuis ... restat. – *Auslassung:* iam de ... satis plane in ipsa lege dictum puto (34. vgl. 41).

der „Gesetze" nicht aus ihrer Kommentierung zurückgewinnen. Die feste Auslegungstradition zeigt sich in Deuteformeln, Exkurs und Abbruch, im Vergleich verschiedener Auslegungen und in der Einführung von Parallelen.[18]

Dieser Kommentar ist angelegt, nicht als Rechtsberatung (Patron/Klient), nicht als Unterricht oder Lehrgespräch[19], sondern als Gespräch unter Fachleuten. Ähnlich darf man sich die *controversia* vorstellen, die Cicero mit C. Trebatius Testa († 4 n. Chr.) *inter cyathos* über das *furtum* führte.[20]

Der religionsgeschichtliche Ort dieser kommentierten *constitutio religionum* ist durch den Bezug auf das *ius naturae* und die *theologia civilis* gegeben. Ciceros religiöses ‚Rahmengesetz' stimmt, so sagt er, einerseits mit dem bestehenden römischen Sakralrecht weitgehend überein[21], andererseits mit dem *ius naturae,*[22] wie es im ersten Buch der Schrift entwickelt ist. Das bedeutet eine „nationale Entschränkung" der römischen Religion zu einer Universalreligion: Ciceros *constitutio* gilt „für *alle* guten und starken Völker". Dieser Gedanke muß in der tatsächlichen Ausbreitung der römischen Religion im 1. Jahrhundert v. Chr. eine sachliche Grundlage gehabt haben. Andererseits ist Cicero sich bewußt, daß er eine Utopie schreibt – *de hominibus futuris* (3,29) – und daß Erziehung nötig ist (1,58 ff.; 3,29). Die römischen Gelehrten unterscheiden drei Arten von Theologie[23]: *theologia civilis, naturalis, fabularis.* Die Fabeln sind für die Dichter, die Natur für die Philosophen: dementsprechend gibt es poetische und (meta-)physische Theologie. Die *theologia civilis (politiké)* wird „von den Fürsten des Staates" überliefert; ihr Inhalt ist: „welche Götter von Staats wegen der jeweilige Bürger verehren und welche heiligen Handlungen und Opfer er machen soll". Dementsprechend ist Ciceros *constitutio religionum (-nis) theologia civilis;* sie hat die Form von Gesetz und Kommentar.

§ 2.3 Die Cicero-Kommentare des Asconius Pedianus

In den Jahren 54–57 n. Chr. schrieb Q. Asconius Pedianus, wohl in Rom, nach längeren Vorarbeiten Kommentare *(enarrationes)* zu mehreren, vielleicht zu

[18] *Deuteformeln:* Quod autem ... lex iubet, significat ... (24. 25); quod autem ... coli lex iubet, indicat mit AcI (27); ‚iam ritus f. p. servare', id est ... (27). – *Exkurse und Abbruch:* vgl. 42 ff.: Exkurs gegen den verstorbenen Clodius: Reprimam iam me, non insequar longius ... – *Vergleich verschiedener Auslegungen:* Augurat (32); vgl. 3,19 (Disput über Volkstribunat). – *Parallelen:* Der Kommentar bietet Parallelen aus älteren römischen (z. B. zum Totenkult) und griechischen (z. B. Mysterien) Gesetzen, autoritative Zitate aus Platon (38. 41. 45. 65 f.) und Berufung auf mündliche Tradition (47–53: die Scaevolae).

[19] Vgl. M. Iunius Brutus (2. Jahrhundert v. Chr.), Dialog mit seinem Sohn über *ius civile* in drei Büchern; Zitate daraus bei Cicero, de oratore 2,55,223 f.

[20] Cic. fam. 7,22 (44 v. Chr.).

[21] Cic. leg. 2,23: *non multum discrepat ista constitutio religionum a legibus Numae nostrisque moribus.*

[22] Cic. leg. 2,2. 29. 35. 62: *gaudeo nostra iura* (Trauerriten) *ad naturam accomodari.*

[23] Varro, ant. rer. div. I frg.6 ff. (ed. B. Cardauns, 1976).

allen Reden Ciceros.[24] Nur fünf davon sind erhalten. Ob Asconius auch die Rede *de haruspicum responso* erklärt hat, ist unbekannt. Asconius schreibt eine Lehrschrift für seine Söhne, die, etwa zwanzigjährig, als Vorbereitung auf ihre senatorische Laufbahn im Rhetorikunterricht den Cicero durchnahmen. Formen des auch in der antiken Schule praktizierten Schemas ‚Frage–Antwort *(erotapokrisis; quaestio/responsum)*‘ haben sich in der späteren Veröffentlichung für ein breiteres Publikum erhalten[25]:

„Wer dieser M. Piso war, wißt ihr, glaube ich, nicht. Er war aber ...“ – „Ich glaube, ihr fragt zum einen, wer dieser Cotta, und dann, wer der Kollege des Crassus gewesen ist. Es war aber C. Cotta jener Redner, ...“ – „Es könnte irgend jemand fragen, warum Cicero das gesagt hat ...“ – „Eure Jugend, Söhne, macht, daß, was ‚einen Antrag teilen‘ heißt, erklärt werden muß.“

Asconius gebraucht dieselben Zitier- und Deuteformeln wie Cicero[26]:

Wenn er (Cicero) sagt, *‚intenta nobis est ...‘*, ist klar, daß das zu der Zeit gehört, zu welcher ...

Seine Erklärungen betreffen Prosopographie, Topographie, Chronologie, Textkritik[27], Echtheitskritik[28], Quellen und Sprache[29].

Im Schema ‚Problem/Lösung‘ (προβλημα/λυσις) bekennt Asconius aporetische Zweifel[30]:

Ich bekenne, sehr zu stocken, was es sei, weshalb Cicero sagt, Placentia (Piacenza) sei ein municipium ...

Deshalb gelten die *enarrationes* des Asconius als Musterstücke historisch-kritischer Forschung.[31] Er hat zahlreiche Quellen benutzt, nach der Regel ‚den Autor aus dem Autor erklären‘ vor allem aus Cicero selbst, die *commentarii* von Ciceros Sekretär Tiro, aber auch Historiker und die *acta (diurna/senatus)*.[32]

---

[24] Marshall (1985).

[25] Stangl (1912) S. 20: Quis hic M. Piso fuerit credo vos ignorare. Fuit autem ...; S. 19: Credo vos quaerere et quis hic Cotta et quis collega Crassi fuerit. Fuit autem C. Cotta orator ille ...; S. 14; S. 38: Quid sit ‚dividere sententiam‘ ut enarrandum sit (‚kommentieren‘) vestra aetas, filii, facit.

[26] S. 40 (Stangl): Quod dicit ‚intenta nobis est ...‘ manifestum est, pertinere ad id tempus, quo ...; S. 20: Cn. Pompei ludos significat ...

[27] S. 60 (Stangl): inducor magis librariorum hoc loco esse mendam quam ut Ciceronem parum proprio verbo usum esse credam.

[28] S. 72 (Stangl): feruntur quoque orationes nomine illorum (scil. Catilinae, Antonii) editae, non ab ipsis scriptae, sed ab Ciceronis obtrectatoribus.

[29] S. 18 (Stangl): hoc Cicero oratorio more, non historico videtur posuisse.

[30] S. 12 (Stangl): Magnopere me haesitare confiteor, quid sit quare Cicero Placentiam municipium esse dicat.

[31] Die Einschränkungen, die Marshall (1985), S. 62 ff., 75 an der Reputation des Asconius vornimmt, sind in der Rezension von Miriam Griffin (1987) *Class. Review* 37, S. 187–190, zurechtgerückt.

[32] S. 38 f. (Stangl): Sed ego ut curiosius aetati vestrae satisfaciam, Acta etiam totius illius temporis persecutus sum.

Bemerkenswert sind seine genauen Zitate nach Autor, Titel, Buchzahl, Textteil, ja Zeilenzahl. Diese Technik setzt standardisierte Ausgaben, also ein hochentwickeltes Buchwesen, voraus.

Die Kommentare zeigen etwa folgenden Aufbau[33]:

I Einleitungsfragen: 1. Datierung der Rede; 2. *argumentum* (Inhalt, Umstände, Hintergrund).

II *enarratio* (,Kommentar'):
1. Stichometrische u. ä. Angaben, zur Verknüpfung von Text und Kommentar, z. B. *circa vers. LXX; circa medium; post duas partes orationis;* außerdem Zitierformeln wie *paulo post, statim, ibidem.*
2. Lemma: durchschnittlich drei Druckzeilen ciceronischer Text; vor dem Lemma gelegentlich eine Überschrift: *dicit de ludis compitaliciis.*
3. Kommentar: a) Einführung mit standardisierten Formeln: *Hic Crassus fuit pater eius qui ...; Possit aliquis quaerere cur hoc dixerit Cicero ...; Philodemum significat qui fuit Epicureus ...; manifestum est P. Clodium significari* ... Das Lemma wird in dieser Einführung aufgenommen. b) Erklärung, gelegentlich mit Exkursen.

III Schluß.

Ein Muster des Asconius waren die Kommentare des Didymos von Alexandrien zu Demosthenes (1. Jahrhundert v. Chr.), deren antike Gestalt uns im Berliner Papyros 9780 sichtbar ist.[34]

§ 3 Ergebnisse und Aufgaben

§ 3.1 Divination, Recht, Historie in lateinischen Kommentaren

Die drei ,klassischen' Kommentare, deren Formen und Zwecke durch die voranstehenden Bemerkungen erläutert werden sollten, zeigen den lateinischen ,Normalfall'. Die relativ gute Überlieferung erlaubt es, die Tradition dieser Texte, ihr Publikum und ihren Gebrauch zu erkennen. Natürlich haben auch diese ,Normalfälle' ihre Besonderheiten.

Das *responsum,* das in Ciceros Rede enthalten ist, ist das einzige in der ganzen römischen Religionsgeschichte, dessen Text rekonstruiert werden kann.[35]

Das Werk „über die Gesetze" ist der einzige mir aus der jüdischen, hellenischen und römischen Literatur bekannte Fall, wo Text und Kommentar von demselben Autor ,synchron' geschrieben sind. Es läßt sich sogar vermuten, daß Cicero den Kommentar – das heißt die im Stile von *de re publica* verfaßten Teile – früher als das ,Gesetzescorpus' selbst konzipiert hat.

---

33 Die Formen des Kommentars, die Zitier- und Deuteformeln, den Zusammenhang mit griechischen Rednerkommentaren hat Marshall (1985) nicht untersucht.

34 Ausgabe: H. Diels/W. Schubart (1904) in: *Berliner klassische Texte* 1; vgl. G. Zuntz (1935) „Pindar and Simonides", in: *Class. Review* 49, S. 4; Cancik (1977).

35 Anfragen an die *haruspices* sind z. B. bezeugt für die Jahre 172, 152, 126, 121, 99, 97, 87, 84, 65 und 63 v. Chr. (gegen Catilina: s. Cic. Cat. 3,19–20). Vgl. Bloch (1963), S. 49 ff.

Der Kommentar des Asconius ist nach Form, Inhalt und Niveau ein Musterstück historisch-kritischer Forschung. Er ist insofern einzigartig, als er dafür meines Wissens das einzige Beispiel in der erhaltenen nicht-christlichen lateinischen Literatur ist.[36] Die drei ausgewählten Texte sind also einzigartige Normalfälle.

§ 3.2 Zur Formengeschichte des antiken Kommentars

§ 3.2.1 Die Praxis, Aussagen zu erklären, zu ergänzen, weiterzuführen, zu bekräftigen oder zu korrigieren – sei es durch den Sprecher selbst, sei es durch einen Hörer, ist ein allgemeines und fundamentales sprachliches Verhalten.

Die sprachwissenschaftliche und textlinguistische Untersuchung der elementaren Formen des Erklärens kann systematisch und am Beispiel zeitgenössischer Texte (Radio, Fernsehen, Nachrichten und Kommentar, Kommentierung durch Intonation, ironischer Vortrag etc.) erfolgen. Mir ist unbekannt, ob in Kulturen, die keinen oder nur einen eingeschränkten Gebrauch von der Schrift machen, mündliche Überlieferungen, zumal wenn sie ‚fest' (‚kanonisiert') sind, auch kommentiert werden oder ob in diesen Kulturen die Erklärung und Anpassung in den primären Texten selbst erfolgt, es also keine eigene Form von Kommentaren gibt.

Die in neuerer Zeit bekannteste Form des schriftlichen Kommentars ist der lemmatische Kommentar. Durch wörtliche Zitate verschiedenen Umfangs und in verschiedener Zugriffsdichte wird der Text mit seiner Erklärung verbunden.

Die Bezüge vom Text auf den Kommentar lassen sich jedoch auch auf andere Weise herstellen. Der Text wird mit besonderen ‚diakritischen' Zeichen ausgestattet, die auf Textverderbnis, Doubletten, Parallelen und Erklärungen hinweisen. Diese werden in einem eigenen Bande als ‚Hypomnema' zusammengefaßt. Durch Stichworte und/oder Zahlenangaben werden Texte und Kommentare verbunden. Dieser Typ erfordert einen hohen Grad der Formalisierung, Exaktheit der Texterschließung und Organisation der Buchproduktion. Diese Leistungen sind nur in Hochkulturen mit langem Schriftgebrauch und auch dort nur jeweils in wenigen Zentren möglich. Die verschiedenen Techniken, die hierbei zur Texterschließung entwickelt werden, haben eigene Formen und Textsorten erzeugt: Titel und Untertitel, Autornennung und Titelsammlungen (vgl. die antike Pinakographie); Kapitel, Kapitelzählung und -titel, die in einem Inhaltsverzeichnis (vgl. *capitula*) zusammengefaßt werden können. Der Text kann vermessen werden, so daß Teile des Textes durch Angabe von Buchzahl, Kapitelzahl oder Verszahl mehr oder weniger genau kenntlich gemacht werden können.[37] Die Textvermessung erleichtert die An-

---

[36] Macrobius' Kommentar zu Ciceros *somnium Scipionis* ist das philosophische Pendant zum philologischen Kommentar des Asconius.

[37] Vgl. die stichometrischen Angaben bei Asconius.

gabe von Parallelen, von Zitaten und beschleunigt, wie fast jede Quantifizierung, die Verarbeitung der Information.

§ 3.2.2 Die Auszeichnung der Texte, die Titeleien, Kapitel- und Seitenzählung, Rand- und Kolumnentitel, Register und Zusammenfassungen etc. gehören auch zu der optischen Gestaltung von Texten. Die optische Differenzierung der verschiedenen Textsorten bedeutet in allen Schriftkulturen einen erheblichen Fortschritt. Dies gilt auch für die verschiedene optische Gestaltung von Kommentaren. Ein lemmatischer Kommentar hat eine andere äußere Form als der Randkommentar oder die Glosse oder eine interlineare Kommentierung. Besonders in den Buchreligionen ist die künstlerische Gestaltung der heiligen Bücher mit hohem Aufwand betrieben worden. Um den kanonisierten Text im Zentrum legen sich in genauer Abstufung nach Alter und Autorität die verschiedenen Kommentare, die Kommentare zu diesen Kommentaren (‚potenzierte Kommentare') und andere Lesehilfen textlicher und graphischer Natur, die die Benutzung steuern. Die Vielzahl von Kommentaren erzeugt das Bedürfnis, sie zusammenzufassen. Es entstehen Kettenkommentare *(catenae),* in denen die Auslegungstradition in knappen Zitaten versammelt wird. In den Katenen werden nicht nur Kommentierungen verschiedener Autoren zu demselben Text zusammengestellt, sondern auch die Diskussionen der Kommentatoren untereinander. Diese Katenen können sich, ebenso wie die Kommentare, verselbständigen. Es wären Fälle zu untersuchen, wo sie – etwa infolge von Zitiergesetzen – die Ursprungstexte verdrängt haben.

Um die Zentralformen des Kommentars – lemmatischer Kommentar, Hypomnema, Randkommentar, interlinearer Kommentar, Anmerkung und Fußnote, Rezension, Katene – lassen sich zahlreiche Grenz- und Mischformen gruppieren, deren Behandlung interessant, in einem gewissen Maße auch notwendig sein dürfte, da diese ‚Niederformen' von Literatur oft übersehen werden.

Die ‚Paraphrase' ist eine oft geübte und mißbrauchte Form des Erklärens und Interpretierens; sie hat eigene pädagogische und wissenschaftliche Vorzüge; die Grenze zu meditierendem Schriftgebrauch ist fließend. Die ‚Zusammenfassung' kann – wie die Hypothesis von Tragödientexten – Teil der Kommentierung sein, sie kann auch als selbständiger Text, sei es des Verfassers, sei es eines Bearbeiters erscheinen (Epitome, Kompilation, Bearbeitung). Die Kommentierung kann auch durch Imitation einer Vorlage erfolgen. Vergil kommentiert die Dichtungen Homers, indem er sie nachahmend verändert und dadurch Zustimmung und Kritik zum Ausdruck bringt. Als extreme Variante eines Parallelstellenkommentars ließe sich vielleicht die Form der Collage deuten.

§ 3.2.3 Die verschiedenen sprachlichen, literarischen, optischen und vielleicht auch akustischen Formen des Kommentars sowie die Arten des Zitierens und der Argumentation, die Parallele, der klassische Schriftbeweis, die Erklärung

von ‚Widersprüchen‘, Worten und Sachen, Polemik und Apologetik[38], Allegorese, sind der Gegenstand einer ‚Formengeschichte des Kommentars‘. Die Situationen, in denen Kommentare nötig werden – allgemein: bei Ungleichzeitigkeit von Urtext und kultureller Entwicklung – und in denen sie ihre jeweils besonderen historischen Formen erhalten, lassen sich unter einer Rubrik ‚Kulturgeschichte des antiken Kommentars‘ zusammenfassen. Besonders kommentarbedürftige Stoffe sind Gesetze, heilige Bücher, mythische Offenbarungen[39], naturwissenschaftliche und medizinische Lehrbücher[40].

§ 3.3 „The Greeks were not the first" (G. Zuntz)

Die Frage nach der Entstehung dieser buchtechnischen, sprachlichen, literarischen, optischen Formen und ihrer Verbreitung führt in den Orient. Das vorchristliche Judentum hat diese Formen benutzt, unklar ist, wo und wie intensiv der Austausch mit den Griechen stattfand und welche autochthonen Voraussetzungen genutzt wurden.[41]

In dem Grenzgebiet zwischen Papyrologie und Byzantinistik, Graecistik und christlicher Textgeschichte hat Günther Zuntz zu Anfang der dreißiger Jahre die Form des antiken Kommentars, der Hypomnemata, Scholien, Katenen, Superkommentare und ihre buchtechnische Gestaltung untersucht und den „Buchtyp als Ausdruck des Zeitgeistes" gedeutet.[42] Auch auf die Verbindungen von alexandrinischer zu altorientalischer Textwissenschaft hat Zuntz hingewiesen[43]:

> The Greeks were not the first to attach importance to the details of the wording of great works of literature and to develop the methods required to ensure their preservation. The tablets on which the documents of the Babylonian tradition were copied for the library of Assurbanipal witness to a philological consciousness and to a technique as refined as, and very similar to, that which preserved the classical

---

[38] Ergiebiges Material für philosophische Polemik bieten Philodem und Plutarch.

[39] Durch den Derveni-Papyros (4. Jahrhundert v. Chr.) – philosophische Kommentierung (5. Jahrhundert?) einer orphischen Theogonie (6. Jahrhundert?) – ist ein neuer, sehr früher Einsatz dieser Formengeschichte gegeben, der etwa das von J. Geffcken (1932) entwikkelte Schema modifiziert.

[40] Vgl. z. B. Wenkebach (1928), bes. S. 92 f., auch über syrische und arabische (Hunain ibn Ishaq) Übersetzungen Galens.

[41] Vgl. D. Daube (1949) „Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenic Rhetoric", in: *HUCA* XXII, S. 239–264; S. Liebermann (1950), *Hellenism in Jewish Palestine,* S. 47 ff.: „Rabbinic Interpretation of Scripture", bes. S. 63 f. über den Einfluß griechischer Grammatiker und römischer Juristen; die Juden hätten übernommen: „formulation, terms, categories, systematization", aber nicht die Regeln ihrer Interpretation.

[42] Zuntz (1975), Vorbemerkung. Diese Studien sind angeregt und begleitet von W. Schubart, dem Mitherausgeber des Didymos- Kommentars (1904).

[43] Zuntz (1953) S. 270; vgl. ders. (1951), „Die Subscriptionen der Syra Harclensis", in: *ZDMG* 101, S. 174–196. Zum Derveni-Papyros s. Anmerkung 39. – Zu altorientalischen Kommentaren vgl. J. Krecher (1980/83), „Kommentare", in: *Reallexikon der Assyriologie* Bd. 6, S. 188–191.

Greek writers for posterity. It is a question worth pondering – though not easily answered – if, and how far, this precedent contributed, on the one hand, to the superiority of the methods of the Alexandrian grammarians over those of their Greek predecessors and, on the other hand, to the preservation of the Hebrew Scriptures. Either of these antecedents might be invoked to account for the philological care bestowed upon the Christian writings.

The influence, in these matters, of Babylon upon Alexandria cannot be excluded in the age when Alexander had opened up the Orient; when Berossus revealed the Babylonian past to the Greeks; and when Alexandrian scientists profited from the works of Babylonian astronomers and mathematicians. In fact the critical apparatus of Alexandrian classical texts as well as the method of cataloguing employed at the Museion resemble the Babylonian in a manner which makes this assumption at least permissible.

Die Konstruktion von Günther Zuntz übergreift Religionen, Sprachen, Kulturen. Obschon sie aufgrund von Neufunden, wie Qumran-Pesharim und Derveni-Papyros, in Einzelheiten modifiziert werden muß, steckt sie das Feld ab, auf dem die Archäologen von Text und Kommentar zusammenarbeiten müssen.

Literatur

Siglen und Abkürzungen

Cic. Cicero
- fam. epistulae ad familiares
- har. de haruspicum responso
- leg. de legibus
- off. de officiis
- rep. de re publica
- cos. … Konsul im Jahre ...

HrwG Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hrsg. von H. Cancik, B. Gladigow u. a., I 1988; II 1990; III 1993

I. Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte

Cancik-Lindemaier, Hildegard (1988) „Allegorese/Allegorie", in: *HrwG* Bd. I, Stuttgart, S. 424–432.

Cancik-Lindemaier, Hildegard (1990) „Exegese", in: *HrwG* Bd. II, Stuttgart, S. 394–400.

Froehlich, K. (1987) „Bibelkommentare – Zur Krise einer Gattung", in: *Ztschr. f. Theologie u. Kirche* 84, S. 465–492.

Frühwald, W./H. Kraft/W. Müller-Seidel (Hrsg.) (1975) *Probleme der Kommentierung* (Kommission der DFG für germanistische Forschung, Mitteilung I), Boppard.

Geffken, J. (1932) „Entstehung und Wesen des antiken Kommentars", in: *Hermes* 67, S. 397–412.

Hoof, H. van (1986) *Petite histoire de la traduction en occident.*

Liebermann, S. (1950) *Hellenism in Jewish Palestine,* New York.

Scholz, U. W. (1987) „Zur Persius-Kommentierung um 1500: Scholia und Kommentare", in: Wolf, N. R., *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung,* Wiesbaden.

Zuntz, G. (²1975), *Die Aristophanes-Scholien der Papyri* (1938/39), Berlin.

Zuntz, G. (1953) *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum,* London.

II. *Römisches Recht und römische Religion*

Bloch, R. (1963) *Les prodiges dans l'antiquité classique,* Paris.

Bloch, R. (1966) „Liberté et détermination dans la divination étrusque et romaine", in: *La divination* (s. u.).

Bouché-Leclerq, A. (1879) *Histoire de la divination dans l'antiquité,* Paris.

Cancik, H. (1983) „Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie", in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979,* ed. by D. Hellholm, Tübingen (²1989), S. 549–576.

La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines (1966), Paris.

Gladigow, B. (1979) „Konkrete Angst und offene Furcht: Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom", in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt,* Düsseldorf, S. 61–77.

Günther, R. (1964) „Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion der letzten zwei Jahrhunderte vor unserer Zeit", in: *Klio* 42, S. 209–297.

Luterbacher, F. (1967) *Der Prodigienglaube und -stil der Römer* (1904), Darmstadt.

Mette, H. J. (1954) *Ius civile in artem redactum,* Göttingen.

Thulin, C. O. (1968) *Die etruskische Disciplin,* Teil I–III (1905–1908) Darmstadt.

Weinstock, S. (1951) „Libri Fulgurales", in: *Papers of the British School at Rome* 19, S. 122–153.

Wülker, L. (1903) *Die geschichtliche Entstehung des Prodigienwesens bei den Römern,* Leipzig.

III. *Kommentare in der römischen Kultur- und Literaturgeschichte*

Borgen, P./R. Skarsten (1976/77), „Quaestiones et solutiones: Some Observations on the Form of Philo's Exegesis", in: *Studia Philonica* 4, S. 1–15.

Cancik, H. (1979) „Der Text als Bild. Über optische Zeichen zur Konstitution von Satzgruppen in antiken Texten", in: *Wort und Bild* (hrsg. von H. Brunner/R. Kannicht/K. Schwager), S. 81–100, München.

Geffcken, J. (1932) „Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars", in: *Hermes* 67, S. 397–412.

Marshall, B. A. (1985) *A Historical Commentary on Asconius,* Columbia, Missouri.

Stangl, Th. (1912) *Ciceronis orationum scholiastae Vol. II. Commentarios continens,* Wien/Leipzig.

Wenkebach, E. (1928) *Beiträge zur Textgeschichte der Epidemien-Kommentare Galens* I, Berlin.

IV. Cicero

Bruwaene, M. van den (1948) „Quelques éclaircissements sur le de haruspicum responso", in: *L'antiquité classique* 17, S. 81–92.

Büchner, K. (1970) „Römische Konstanten und de legibus" (1968), in: ders., *Studien zur römischen Literatur* Bd. VIII, S. 21–39, Wiesbaden.

Courtney, E. (1963) „The Date of de haruspicum responso", in: *Philologus* 107, S. 155–156.

Gallo, I. (1969) *Cicerone, Orazioni Clodiane,* Torino.

Gelzer, M. (1937) „Die Datierung von Ciceros Rede de haruspicum responsis", in: *Klio* 12, S. 1–9.

Gelzer, M. (1939) „M. Tullius Cicero" in: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (RE)* VII A 1, Sp. 827–1274.

Gigon, O. (1977) „Literarische Form und philosophischer Gehalt von Ciceros De Legibus" (1974), in: ders., *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität* (hrsg. von L. Stramme-Zimmermann), S. 356–377.

Goar, R. J. (1972) *Cicero and the State Religion,* Amsterdam.

Hentschke, Ada (1971) „Zur historischen und literarischen Bedeutung von Ciceros Schrift de legibus", in: *Philologus* 115, S. 118–130.

Kumaniecki, K. (1959) „Ciceros Rede de haruspicum responso", in: *Klio* 37, S. 135–152.

Lenaghan, J. O. (1969) *A Commentary on Cicero's Oration de haruspicum responso,* Paris.

Lübtow, U. von (1944) „Cicero und die Methoden der römischen Jurisprudenz", in: *Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* H. 34, S. 224–235.

Schmidt, P. L. (1969) *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze,* Rom.

Schmidt, P. L. (1974) *Die Überlieferung von Ciceros Schrift ‚de legibus',* München.

Wuilleumier, P./A. M. Tupet (1966) *Cicéron, Discours.* (Bd. 13,2) *Sur la réponse des haruspices,* Paris.

IV. Kommentar und Literatur

A. J. Minnis

Late-medieval vernacular Literature and latin exegetical Traditions

In the Western Middle Ages, every area of study had its *auctores*. The study of authoritative texts in the classroom formed the basis of the educational system. For medieval masters and pupils the *auctores* were not simply ,writers' but reliable sources of knowledge; their *sententiae* or wise sayings were ,worthy of imitation' or implementation, to cite the grammarian Hugutio of Pisa (writing *c.* 1200).[1] The extraction and amplification of this wisdom was the professed task of the generations of scholiasts and commentators who studied and taught these texts. In the so-called ,Twelfth-Century Renaissance' their exegetical methods attained a high degree of sophistication. An elaborate commentary-prologue, or *accessus* as some specimens are called, would discuss the work's title, purpose *(intentio auctoris)*, subject-matter *(materia)*, method of didactic procedure *(modus agendi)*, and usefulness *(utilitas)* along with the *pars philosophiae* or branch of learning to which the work belonged.[2] In thirteenth-century scholasticism the prologue was further systematised, as scholars discussed the Aristotelian ,four causes' of the work under consideration and related it to Aristotelian notions of *scientia et sapientia.*[3] After the prologue came meticulous *explication de texte,* as the school book was divided into minute parts and analysed in terms of both its form and content, according to a process which the schoolmen knew as *divisio textus*.

These exegetical traditions had major implications for the interpretations of Latin literary authorities – the classical *poetae,* the *Consolatione Philosophiae* of Boethius, and the rest. The ,reverent interpretation' of generation after generation of medieval grammarians – for the study of such literature was largely in their hands – revealed how they pertained to ethics (*ethice supponitur*

[1] Minnis (1988), S. 10.

[2] Here I am citing what was perhaps the most popular prologue-paradigm of that period. For discussion of this and the other paradigms used, see Minnis (1988), S. 15–28; Minnis/Scott (1991), S. 12–14.

[3] Minnis (1988), S. 28–33; Minnis/Scott (1991), S. 198.

is a common phrase in, for example, *accessus* to Ovid and the satirists) or indeed to some higher science. According to twelfth-century ‚Chartrian' scholars, the poets had often used a fictional garment *(integumentum)* of myth to clothe either profund moral doctrine or truths about natural science.[4] A famous figure from another major French centre of learning, Arnulf of Orléans, found in Lucan's *Pharsalia* a revelation of the horrors of civil wars, designed to warn men not to engage in them.[5] Even Ovid – responsible for the scurrilous *Ars amatoria* – was pressed into service as an ethical *auctor*. The *accessus* to the *Remedia amoris* explain that, in order to make amends for the offensive *Ars amatoria,* on account of which he had been exiled, Ovid produced a book which showed young lovers how they could free themselves from love's snares.[6] The *accessus* to the *Heroides* argue that here Ovid has supplied positive *exempla* of good behaviour and negative examples of evil behaviour, thereby illustrating what should be pursued and what should be avoided.[7] Thus the *praeceptor amoris* was rendered more acceptable to a Christian audience. Indeed, those who knew the pseudo-Ovidian *De Vetula* and took it as genuine would have believed that the poet's repentance had eventually been completed by conversion to Christianity.

‚Quasi comento': latin traditions, vernacular texts

In the later Middle Ages, Latin traditions of academic commentary were drawn upon by those who wished to provide vernacular texts with an apparatus which at once described certain aspects of those texts and tacitly claimed a degree of prestige for them (because that apparatus was of the type which conventionally had accompanied the works of the revered Latin *auctores*). When major Latin texts were rendered into the European vernaculars, appropriate glosses were translated along with them. But we are not concerned with this phenomenon. Here our interest is in vernacular works of a more original nature (though in many instances still dependent on Latin models) which were beginning to demand attention of a kind which hitherto had been afforded only to the established authorities. Academic commentary became a precedent and source for ‚modern' commentary (i. e. commentary on writers who were *moderni*) and even ‚self-commentary': certain writers set about the business of producing commentaries on ‚new' texts, texts written by their contemporaries and even by themselves.

Some of these appropriations of method and matter were more daring than others. Of special interest are the commentaries on texts which contain an

[4] Wetherbee (1972), S. 36–48; Minnis/Scott (1991), S. 118–122, 152.
[5] Minnis/Scott (1991), S. 155.
[6] Minnis/Scott (1991), S. 25; Latin text in Huygens (1970), S. 34.
[7] Minnis/Scott (1991), S. 21; Latin text in Huygens (1970), S. 30.

erotic element. Here our investigation takes us to fourteenth-century Italy, where the most sophisticated traditions of ,new' commentary and ,self-commentary' are to be found. Much of the credit must go to Dante Alighieri (1265–1321). Arguably the greatest medieval poet, he was also one of the most innovative of medieval literary critics. His confidence as self-commentator provided a powerful precedent for lesser mortals; the commentaries on the *Divine Comedy* constitute the single most important corpus of contemporary criticism on any medieval writer. In his first attempt at ,autoexegesis', the *Vita nuova,* Dante employed the scholastic technique of ,exposition by division' *(divisio textus).* However, the later *Convivio* manifests a more thorough appropriation of the principles and terminology of academic literary criticism; Dante rightly calls it ,quasi comento', a kind of commentary in the technical sense of the term.[8] It has a formal commentary-prologue (featuring Aristotelian notions of causality and science) and employs traditional exegetical techniques.[9] Quite clearly, one aspect of Dante's ambition was to be regarded as a vernacular *auctor,* to have his works enter the canon. In the *Convivio* he is seeking the validation which academic exegesis could bring to his art.

Following in his master's footsteps, Giovanni Boccaccio (1313–1375), who in the last years of his life was to comment on Dante, equipped his own *Teseida* (1339–1341?) with a commentary.[10] The beginning of his work on this poem is marked by a letter to an anonymous friend in which he complains that he has been having difficulty in reading Statius's *Thebaid* ,without guidance or glosses', and expresses his wish (later realised) to have a copy of the commentary on that work by Lactantius Placidus.[11] Subsequently he made sure that his own vernacular epic came equipped with an extensive commentary. Modern scholars have failed to find any marked dependence on Lactantius in these vernacular *choise* or indeed in the poem itself.[12] What should be emphasized, however, is that Boccaccio felt his poem merited an apparatus of the kind which accompanied its great Latin counterparts, the *Thebaid* and *Aeneid,* in manuscript, an apparatus designed to dispose the discerning reader in favour of the poem and underline for his benefit the superlative literary criteria in accordance with which it should be judged and esteemed.

In his later *Genealogia deorum gentilium* Boccaccio laments that while other kinds of texts (legal, philosophical, scriptural, etc.) have their commentaries, ,Poetry alone is without such honour. Few – very few – are they with whom it

---

[8] On Dante's self-commentary see especially Jenaro-Maclennan (1960); Sarolli (1966); Sandkühler (1967), S. 50–57.

[9] Minnis/Scott (1991), S. 377.

[10] The text of the *Teseida* and the commentary, both written in Boccaccio's own hand, are found in the manuscript Biblioteca Medicea Laurenziana (Florence), MS Acq. e Doni 325. In the following discussion I have used the edition by Marti.

[11] Anderson (1988), S. 39. See also Anderson's discussion of two mid-fifteenth century commentaries on the *Teseida,* S. 18–21, 33–34.

[12] Hollander (1977), S. 167–168; Noakes (1988), S. 89.

has dwelt continuously'.[13] Given the amount of medieval exegesis of Latin poetry, this must be taken as rhetorical exaggeration (although the scale of commentary on poetry was indeed relatively small), and Boccaccio was well aware of previous attempts to remedy the deficiency – the influence of *De vulgari eloquentia* on the poetics of the *Teseida* is profound, and in the *chiose* on its seventh book Boccaccio cites Dino del Garbo's (Latin) commentary on *Donna mi prega,* the *canzone d'amore* of Guido Cavalcanti (*c.* 1259–1300).[14] (Indeed, we owe the survival of Dino's commentary to Boccaccio's copy, made by his own hand.) Hence it seems reasonable to assume that, in the *chiose* on *Il Teseida,* Boccaccio saw himself as writing within a tradition of vernacular criticism. In terms of content, his self-commentary, like the *Echecs amoureux* commentary (on which more below), brings traditional mythographic material to bear on the new fiction (which, however, Boccaccio grandly presents as a Greek tale with no Latin translation).[15] Like Dante, he is consciously appropriating techniques of exposition which traditionally were used in interpreting ‚ancient' and Latin authoritative texts, to indicate and announce the literary authority of an Italian work. Functioning together, the *Teseida's* text and gloss make the case that epic poetry may be composed in ‚the illustrious vernacular'. There is no reason to doubt the seriousness of his enterprise, no need to postulate ‚irony' in order to make sense of what he has done.[16] And certainly in their techniques of explication and exegetical concerns, Boccaccio's vernacular glosses follow in every major respect their medieval Latin predecessors and models. It is with late-medieval commentaries that his methodology should be compared, rather than (as has been done, to little end) with that followed by Lactantius Placidus. The genre to which Boccaccio's exegesis belongs must be recognised, in order that its function and achievement may be judged aright.

The efforts of Dante and Boccaccio at self-commentary are overshadowed, however, in quantity if not in quality, by the Latin commentary which Francesco da Barberino, lawyer and episcopal notary, wrote to accompany his Italian *Documenti d'Amore* (apparently produced during the period 1309–1313).[17] Here Barberino set out to do for ‚the laws of love' what Justinian and Gratian had done for Roman law and canon law respectively, i. e. the collection and harmonising of diverse and discordant documents. His overall purpose, he says, is to expound the text diligently with regard to divine love and spiritual intention *(intentio).* There follows a discussion of the *Documenti d'Amore* under four of the standard *accessus* headings *(intentio, materia, utilitas* and *cui parti philosophie subponatur),* to which a fifth, *modus agendi,* is added later.[18]

---

[13] *Genealogia* xv.6; Osgood (1956), S. 117.

[14] Marti (1969/72), ii, 716. Dino's commentary has been edited by Bird (1940/41) and Favati (1952).

[15] *Teseida,* 1, st. 2: Marti (1969/72), ii, 257.

[16] As has been done by Hollander (1977), S. 167–168.

[17] On this work see Sandkühler (1967), S. 57–60, and Minnis (1990).

[18] Egidi (1905) i, 5–6.

Barberino's declared ambition is to teach the form of love, providing documents whereby the vices may be known for what they are and thence eschewed, and the virtues may be loved.

This is the moral principle which underlies his attempts at reconciling authorities which are very different in status and in kind, love being regarded in its most universal aspect. Throughout the commentary philosophers and theologians (for example, Aristotle, Augustine, Jerome, John Chrysostom, St Bernard, Hugh and Richard of St Victor) rub shoulders with not only the poets of antiquity but also those of the writer's own time, including a formidable array of Provençal poets, several of whom are unknown apart from Barberino's citations. There is no sense of distance between Barberino's text and gloss, but rather total collusion and cross-reference, the ‚reverent interpretation' of the exegesis being demanded by the vernacular poem. Indeed, on occasion the text is nothing more than the pretext for what is said in the didactic gloss, as when Barberino's Italian verse openly and unapologetically directs us to the commentary for full accounts of subjects which it is touching on very briefly. The physical aspects of human love have been transcended or at least obscured; the subversive element of medieval Ovidianism has all but vanished.

By contrast, in the commentaries on texts which do retain something of that subverse element of medieval Ovidianism, the interpretative distance between text and gloss is often marked. Thus, Boccaccio's *chiose* to his *Teseida* amplify the negative aspects of the text's depiction of the passions which Arcita and Palamon feel for the same woman, Emilia.[19] An even greater disjunction often exists between the French *Echecs amoureux* and John Gower's English *Confessio amantis* and the commentaries which seek to bring out their moral significance. The *Confessio amantis* was produced, in its three versions, in the 1390s; all these versions were equipped with a Latin commentary, which seems to have been the work of the poet himself. The commentary on the *Echecs amoureux,* recently attributed to Evrart de Conty (on whom more later), appears to be the first full-scale exegesis of any original work in French; both the poem and its vernacular commentary (not, it would seem, a self-commentary) date from the late fourteenth century. This fascinating composition, which has never before been considered with reference to the genre to which it largely belongs, that of the medieval commentary, is the main subject of this paper.

Here I use the word ‚largely' advisedly, in view of the debate on how the French work should be characterised and what title should be assigned to it. For J.-P. Badel, it is essentially a commentary – and a commentary of great significance, being ‚le premier commentaire en français d'une poème en français'.[20] But, he notes, the commentator does not often make ‚appréciations

[19] Particularly in the extended gloss on Book vii, st. 50 (on the two Venuses); Marti (1969/72), ii, 713–729.

[20] Badel (1980), S. 291.

synthétiques' or ,une vue d'ensemble' of the poem he is expounding. Rather

> Le commentaire résume en quelques lignes un épisode du livre rimé, puis il passe à son explication. Les points d'attache de l'exégèse sont les noms propres mentionnés par le livre: avant tout, noms des dieux et héros de la mythologie antique; subsidiarement, noms des abstractions personnifiées comme Fortune, Nature. La méthode est, dans son principe, celle du grammairien qui suit l'ordre du texte à expliquer; mais le commentateur a une telle passion pour la mythologie que le grammairien est parfois victime en lui du mythographe qui expose selon un plan systématique ses connaissances.[21]

This is absolutely fair comment; in particular the *Echecs amoureux* commentary does not provide that precise *divisio textus* which, as noted above, Dante had inherited from Latin commentary tradition. Yet it should be emphasized that in their commentaries on the Latin *poetae* many grammarians, or others who elaborated on the grammarian's basic model of commentary, often moved far from ,the letter' of their texts. Neither was this phenomenon limited to commentaries on Latin authors. In Dante's autoexegesis of three of this vernacular *canzoni* (in the *Convivio*), the actual texts are regularly left behind as the work threatens to turn into a learned treatise on some point or other to which the poetry has merely alluded. That having been said, Evrart's interest in the moral significance of mythology is certainly considerable, and on many occasions one feels that one is reading a mythography rather than *explication de texte*. The work's editors, Guichard Tesson and Bruno Roy, focus on other features which, in their view, take the work beyond the normal run of commentaries: „Elle est en effet non seulement un commentaire, mais aussi une sorte d'imitation du poème [...], une explication [...], en plus d'être une mise au clair [...], et même une ,réécriture' ..."[22] In an itinerary of books belonging to Philippe le Bon mention is made of *Le Livre des eschez amoureux moralisez*, this (now lost) copy having been earlier than any of the six manuscripts which have survived. And that is the title which Tesson and Roy adopt. One could follow Badel's lead and argue that, in essence, the features here singled out are endemic to the commentary tradition, but their unusual scale and extent in the present work must freely be admitted once again. On balance, then, there is ample justification for referring to it either as the *Livre des eschez amoureux moralisez* or as ,The Commentary on the *Echecs amoureux*', the latter designation being understood as indicating the basic genre to which the work belongs, in its critical vocabulary and procedure of following ,l'ordre du texte à expliquer', though the individual talent which the writer has brought to bear on commentary procedures must be recognised and respected. Here we

---

21 Badel (1980), S. 295.

22 Here and below I quote from the introduction to the edition of *Le Livre des Eschez amoureux moralisés* by Roy and Tesson, which I read in typescript.

will concentrate on Evrart's debt to a specific early-medieval commentary (indeed one of the most important of all), Macrobius's exposition of the *Somnium Scipionis,* and to the type of late-medieval commentary with which the work's intellectual challenge and pedagogic approach have most in common, the *accessus Ovidiani.*

Glossing the Game of Love: the *Echecs amoureux* commentary

The poem itself, the *Echecs amoureux,* is anonymous but seems to have been written between 1370 und 1380. Its narrator is presented – in a manner obviously reminiscent of the *Roman de la Rose* – as experiencing in his youth a springtime vision of the goddess Nature, who tells him about the two paths between which he must choose, the way of reason and the way of sensuality. Subsequently he meets Mercury and the goddesses Venus, Juno and Pallas; in a re-enactment of the Judgment of Paris he declares his preference for Venus, who rewards him by setting him on the road for the Garden of Delight, where he will find a lover. On the way, however, he is upbraided by Diana for his choice, but her efforts are in vain. In the garden he meets Delight playing a game of chess with a beautiful lady. Each chess piece represents a quality, disposition or activity associated with love, there being one set for the man and a different set for the woman. Having been checkmated by the lady, the young man is instructed in the *ars amatoria* by the God of Love. Finding himself alone after all this, the narrator looks for the lady, anxious to engage her in a return match, but instead he meets the third goddess involved in the Judgment of Paris, Pallas the goddess of Reason. She explains the conflict between the passionate life and the life of reason, and offers him the principles whereby he can pursue the good life, here following Giles of Rome's *De Regimine Principum* – and that is all we have of the poem, for the final part of the manuscript is lost.

Turning now from the poem to its commentary, we should begin by welcoming the discovery of the identity of its author by Fr. Guichard Tesson. Thanks to his researches, we now know that it was composed by Evrart de Conty (*c.* 1330–1405), physician to Charles V and also to Blanche of Navarre, widow of Philippe VI.[23] The main evidence for this consists of many correspondences between the commentary and *Li Livres des Problems de Aristote* (a translation of Aristotle's work accompanied by a long commentary); in the autograph manuscript of this massive tome of some 500 folios Evrart explains that it was produced at the request of King Charles. The identification is confirmed by an acrostic in the verses with which the *Echecs amoureux* commentary ends, in which Evrart has hidden his name.

[23] Tesson (1981).

Apparently writing in the 1390's, Evrart was concerned to expound a theory of poetic fiction within which he could locate the *Echecs amoureux,* comparing and contrasting its method with that employed in its great predecessor and very inspiration, the *Roman de la Rose.* At the outset he declares that his author, following the precedent of the ancient poets, wishes to offer profit and delight (a variation on the Horatian dictum; *Ars poetica* 333). This dictum was often cited in late-medieval *accessus* to classical poets, as for example in the prologue to the ‚Bernard Silvester' commentary on the *Aeneid:* ‚the verbal ornament and the beauty of the style' give pleasure, while Virgil's *exempla* impart ‚the knowledge of how to act properly'.[24] The *generalis intentio* of the *Heroides,* declares an anonymous scholiast, ‚is to give pleasure, and to give profitable advice to all his readers'.[25]

Evrart's own emphasis is decidedly on the profit or *utilitas,* as is indicated by his version of a conventional apology for poetry: ‚the principal intention *(entente)* of the author in question and the end *(fin)* of his book, is to concentrate on virtue and good works and to flee from all evil and all foolish idleness'. The parallel with the *accessus Ovidiani* is obvious. ‚Follow the good and flee the evil' is a principle commonly expressed therein. The *intentio* of the *Heroides* was supposed to have been the castigation of ‚men and women who are held fast in the grip of foolish and unlawful love [...] It pertains to ethics, which inculcates good morality and eradicates evil behaviour.'[26] Or, according to one of several views given by another anonymous scholiast, Ovid's *intentio* ‚in this book [the *Heroides*] is to encourage the pursuit of virtue and to reject vice'. Its ultimate end *(finalis causa)* may be described as follows: ‚having seen the advantages *(utilitas)* of lawful love and the disasters or disadvantages which result from unlawful and foolish love, we may reject and shun foolish love and adhere to lawful love. It pertains to ethics, since it teaches us about lawful love.'[27]

That view is certainly shared by Evrart, and therefore he was anxious to put some distance between the poem's author and the *personae* which were deployed in the text, including the *persona* of the amorous young man who plays the chess of love with his lady.[28] Thus he explains that the author pretends or ‚feigns' *(faint)* that he was in bed one morning, thinking very intently about the beauty of the season, the song of the birds who surrounded him and about several other pleasures and new marvels that he was considering in his heart,

---

[24] Minnis/Scott (1991), S. 152. For the debate on the authorship of this commentary see especially Baswell (1985).

[25] Minnis/Scott (1991), S. 23; Latin text in Hugyens (1970), S. 32.

[26] Minnis/Scott (1991), S. 20; Latin text in Hugyens (1970), S. 29.

[27] Minnis/Scott (1991), S. 23; Latin text in Hugyens (1970), S. 32.

[28] On medieval theory of *personae,* with special reference to Latin commentary-tradition and to the early fifteenth century debate over the meaning and morality of the *Roman de la Rose* (the *querelle de la Rose*), see Minnis (1991).

and was dwelling more on his pleasure than he ever before had been in the habit of doing. Then it seemed to him that he saw a lady called Nature, who appeared before him ,and came to instruct and scold him very notably for laziness and for spending too much time in bed'.[29] ,We should know first of all', Evrart continues, ,that the author of this poem [...] feigns [*faint:* invents, imagines, makes up] and says many things that are not to be taken literally, although they may be invented in a reasonable manner, and that there may be some truth secretely hidden beneath the letter and the fiction', which he hopes to explain with God's help:

> ... nous devons savoir premierement, come il a ja esté touchié devant, que l'aucteur de la rime dessusdite faint et dit moult de choses qui ne sont pas a entendre a la lectre, ja soit ce que elles soient raisonablement faintes, et qu'il y ait aucune verité soubz la lettre et la fiction secretement mucie, sy come il apperre se Dieu loysir me donne de declarier la chose

Because of this, Evrart continues, the poet ,feigns' and introduces several characters *(personnes;* cf. Latin *personae),* each of whom speaks in his turn as is appropriate to his nature, in the ,manner of feigning' used in the *Roman de la Rose.* And no doubt one can sometimes ,feign' and speak figuratively and in fable in a way which is beneficial and to a good end: ,Sanz faille, on peut bien faindre aucunesfoiz et parler par figure et fabuleusement ...' Similarly, in the Latin commentary on his English *Confessio amantis,* John Gower takes pains to distinguish between the moral *auctor* identified by the scholar who lives in his manuscript margins and the love-obsessed characters who inhabit the vernacular text:

> Hic quasi in persona aliorum, quos amor alligat, fingens se auctor esse Amantem, varias eorum pasiones huius libri distinccionibus per singula scribere proponit.[30]

But let us return to Evrart de Conty. He proceeds to identify three ways in which fiction may reasonably be employed. The structure of this argument may be outlined as follows; then we will describe it in detail.

The three ways in which fiction may reasonable be employed

1. In order to speak more safely and securely. This may be done by three methods:
   i. By having a resuscitated corpse speak.
   ii. By using ,the manner of a dream'.
   iii. By using ,imaginary vision'.
2. In order to speak more secretely.
3. In order to speak more subtly, pleasantly and delightfully.

---

[29] Here and elsewhere I make use of the translation by Jones (1968), though I have altered it in several respects in the light of the edition by Tesson and Roy, extracts from which they kindly provided me with in typescript.

[30] Macaulay (1900/01), i, 37. For discussion see Minnis (1988), S. 181–182, 188–190.

The first way in which fiction may reasonable be employed is, in order to speak more safely and securely. In certain situations people are not prepared to accept plain speaking, Evrart explains, especially when the subject is difficult and very obscure to the human understanding, or when it is problematic in some way. The alternative is to be silent – as was Aristotle, who, because he did not like to dissimulate *(faindre),* simply stopped speaking when he came to hard places and difficult subjects. The discussion then moves into an account of three methods whereby one may ‚feign' *(manieres des faindre)* in order to speak more securely and blamelessly.

The first is, by adopting the device of having a resuscitated corpse speak. Plato, unlike Aristotle, *did* employ fiction, as when he used the myth of Er. When he wished to treat of the soul's state after death he feigned how a knight who had been killed in battle returned to settle this matter. This method, however, did not appeal to the people, who felt that he should have spoken openly on the subject. And this reaction of the ignorant explains why Cicero, in his *Somnium Scipionis,* did not follow Plato's example. Instead he used the second method of feigning. This is, by using ‚the manner of a dream', thereby avoiding all unreasonable objections. Literary dreaming is described as one of the types of ‚feigning' or fiction-making which can justifiably be practised in order to speak in a way which is safe and secure (in situations where plain speaking is unacceptable). This method was preferred by Cicero to Plato's use of myth, which was ridiculed by the ignorant; by using ‚the manner of a dream' he sought to avoid all unreasonable objections (cf. Macrobius, *In Somn. Scip.,* I. 1–2).[31] Cicero therefore ‚feigned' that King Scipio saw his ancestor Scipio the African and with him his father in a dream, and that ‚those two told him of great wonders and secret things of the heaven and the earth', and of other matters concerning his situation and person. In particular, they confirmed that those who sustain, defend and govern the country well by reason and justice, are finally translated to the heavens, and this is their right and proper dwelling place, where they live forever in great beatitude. Those who, on the contrary, fail in these duties, are left below on the earth. ‚And this', declares Evrart, spelling out the message for his Christian audience, is ‚what we mean when we say that the good and just go to paradise after death and the bad, on the contrary, go to hell.' He also notes that the dream form ‚sometimes excuses the person who speaks of many things that would be considered badly said' if they were taken as actually having happened or in a literal way. For the dreamer can always excuse himself on the grounds that he himself cannot be held responsible for what he dreamed about, answering that ‚it seemed that way to him while he slept and that it was imposed him in a dream'.

The *Roman de la Rose* is then compared to the *Somnium Scipionis* in that here too the dream form is employed. There is, unfortunately, no ensuing

[31] Willis (1963), 2, 1–8; trans. Stahl (1966), S. 81–87.

discussion. One may recall, however, how Guillaume de Lorris, at the very beginning of the *Rose,* had sought to validate his own dream by appealing to Macrobius, ‚who did not take dreams as trifles'; his argument that ‚a dream signifies the good and evil that come to men' certainly matches Cicero's poem (11. 1–20).[32] At no point, however, does the *Rose* actually use the defence that one cannot help what one dreams. Indeed, Jean de Meun takes rather a rationalist view of the problem, mentioning Scipio in the course of an account of how certain men through an excess of contemplation ‚cause the appearance in their thought of the things on which they have pondered' (11. 18327–18332).[33] Given the poem's reticence about defining its own literary-theoretical basis, the *Echecs amoureux* commentator's wish to offer a sophisticated theoretical justification on the *Roman's* behalf is all the more remarkable.

The third ‚manner of feigning' is, by using ‚imaginary vision' *(ymaginaire vision).* This method, Evrart explains, was employed by Boethius in *De Consolatione Philosophiae.* When he wished to speak of the great misery into which Fortune had cast him, he feigned Philosophy coming to him to offer consolation. ‚And he did this to avoid all presumption' (presumably meaning that by using the figure of Philosophy he avoided setting himself up as a great authority on fate divine providence).

It was this third method, of imaginary vision, which the author of the *Echecs amoureux* uses, his commentator continues. For the poet wishes to imagine *(presendre)* that this vision of Nature and the things that later followed from it were neither in a dream nor in a vision as real as those corporeal ones that are to be taken literally. Thus, his vision was only an imagined thing. This apparent definition of *ymaginaire vision* as ‚something made up' is rather intriguing, given the history of the Latin term *visio imaginaria* within discussions of the various types of vision. For according to the Augustinian theory of the *tria genere visionum* (as channeled, for example, by the standard preface to the Apocalypse in the ‚Paris Bible') the *visio spiritualis seu imaginaria* occurs when someone, whether awake or asleep, sees images of things by which other things are signified, examples including Pharaoh's type of dreaming and Moses' vision of the burning bush.[34] In other words, this type corresponds to what Macrobius describes as the enigmatic dream, the *oraculum* (*In Somn. Scip.* I.iii.10). On whatever account, the involuntary nature of the experience in question is obvious; we are far removed from the notion of ‚something made up'. Therefore, Evrart seems to be offering what is, in fact, a personal redefinition of a quite common technical term. He concludes this phase of his discussion by remarking that there are other ways, apart from these three, in which one can feign in order to speak more securely and blamelessly, but he does not specify what they are.

---

[32] Lecoy (1968/70), i, 1–2; trans Dahlberg (1971), S. 31.

[33] Lecoy (1968/70), iii, 50; trans Dahlberg (1971), S. 304.

[34] Minnis (1981a), S. 92–94. The *locus classicus* is Augustine, *De Genesi ad litteram,* xii.

The second way in which fiction may reasonably be employed is: in order to speak more secretly. Here the commentator defends deliberate obscurity on the grounds that on occasion meaning should be withheld from the unworthy. ‚The subtle and wise philosophers sometimes do not wish to speak so plainly of certain things that one can understand them at first sight without study and pain. Thus, they cover and close up the meaning *(sentence)* to the end that only those who are capable of understanding it and worthy of it can discover it‘. These remarks may have been influenced by a passage in Macrobius on the *Somnium Scipionis,* though Evrart himself does not cite it, where it is said that philosophers purposefully make use of fabulous narratives when ‚they realise that a frank, open exposition of herself is distasteful to Nature‘ (I.ii.17–18).[35] Instead, the vernacular writer quotes the Scriptural warning against casting pearls before swine (Matthew 7:6). The Song of Songs and the Apocalypse afford good examples of such appropriate obscurity.[36] Moreover, he continues, alchemists commonly use this method, and sometimes astronomers, and prophets who wish to speak of future events. And in this manner some speak of their loves, he adds, thereby bringing his doctrine to bear on the text he is expounding.

It should be added that a defence of obscurity is highly appropriate in a commentary on a poem which is itself obscure in so many respects, most notably in its depiction of the chess pieces. Each of these bears a symbol; for example, the lady's pieces bear the images of the crescent moon, rose, lamb, rainbow, ring, serpent, panther and eaglet. It takes little effort to deduce that the rose is a symbol of beauty, but the crescent moon is hardly an obvious symbol of youth, the rainbow of gentle appearance, or the panther of goodness. Yet these abstract qualities are not actually identified at any point in the poem: the images move around the chess board, enigmatic and unexplained, even though the audience *needs* to comprehend their significance in order to follow the narrative. The requisite explanations, it would seem, were meant to be found in a gloss rather than in the text. In the Venice manuscript of the *Echecs amoureux,* the only one now extant, a diagram of the chess board is provided, with all the pieces duly named, their symbolic meaning thereby being made manifest; in addition, explanatory glosses (in Latin) are provided in the margins of this manuscript. Moreover, the manuscript which the English poet John Lydgate used in making his partial translation of the French poem (*c.* 1410) probably had this apparatus, since one of the two manuscripts of *Reson and Sensuallyte* contains the same Latin glosses, with minor variants (as Tesson and Roy point out).[37] Could those glosses have been a self-commentary, pro-

[35] Willis (1963), 2, 7; trans. Stahl (1966), S. 86–87.

[36] On scriptural obscurity see the famous passage in Augustine, *De Doctrina Christiana,* ii. 6, which discusses the Song of Songs; also the relevant ideas of Pseudo-Dionysius the Areopagite, summarised by Minnis/Scott (1991), S. 172–173.

[37] Lydgate's poem has been edited by Seiper (1901).

vided by the anonymous poet himself as a guide to the significance of his own poem? On this matter Evrart de Conty, whose knowledge of the information in this textual apparatus is obvious, is silent; neither does he consider the implications of his disquisition on justifiable literary obscurity for the interpretation of the *Echecs amoureux* itself.

Instead Evrart proceeds to describe the third way in which fiction may be defended; namely, in order to speak more subtly, pleasantly and delightfully. Once again we may detect the unacknowledged influence of Macrobius (cf. *In Somn. Scip.* I.ii.8).[38] Things which are subtly presented, Evrart claims, ,cause the mind to marvel and consequently, they delight us, for marvellous things are by nature delightful', as Aristotle says. The reference is unclear; perhaps Evrart had in mind the beginning of the *Metaphysics* (i.2 (982^b12–21)), or perhaps even Averroes' version (as translated by Hermann the German) of Aristotle's statement that man instinctively takes delight in skilled representation.[39] The continued influence of Macrobius, however, is confirmed when Evrart goes on to say that this is why people delight in the fables of Aesop (cf. *In Somn. Scip.,* I.ii.9)[40] and, he adds, of Renard the Fox, and indeed in amorous writings[41]: ,they delight in *The Amorous Catch*', i. e. Jean Acart de Hesdin's *La Prise Amoureuse* (completed in 1332)[42], ,and several other treatises of love because of the subtle and reasonable way of speaking beneath which a pleasant and delectable meaning is enclosed – and, very often, a moral of great profit'. All these three reasons, Evrart concludes, may lie behind the fictions employed in the *Echecs amoureux.*

At the end of the commentary, the large fictional element in the poem is emphasized; the early definition of ,imaginary vision' as ,something made up' is tacitly affirmed. Evrart is concerned to warn us that what the text says should not been taken as a simple record of the writer's own experience. In the first instance, the defence of feigning as appropriate obscurity is canvassed: ,Thus, then, the author we are discussing wishes secretly to show by the game of chess how in his love he was [...] taken and moved by the love of a young girl ...' But this soon gives way to the argument that ,what he says about having mated should not be understood literally in such a way as to mean that he was mad-

[38] Willis (1963), 2, 5; trans. Stahl (1966), S. 84.

[39] Minnis/Scott (1991), S. 293.

[40] Willis (1963), 2, 5; trans. Stahl (1966), S. 85.

[41] This is, in a way, an updating of Macrobius, who had spoken of ,the narratives replete with imaginary doings of lovers in which Petronius Arbiter so freely indulged and with which Apuleius, astonishingly, sometimes amused himself'. *In Somn. Scip.* I.ii.8; Willis (1963), 2, 5; trans Stahl (1966), S. 84.

[42] In this poem *prise* designates the ,catch' or ,prey', the animal killed at the successful end of a hunt. According to Jean's somewhat ghoulish allegory the lover is the catch, who in Love's hunt is captured, killed and divided into three parts as if he were an animal. His blood is sucked by hunting dogs named Pleasure, Will, Thought and Hope, and so forth. Thus the poet images the narrator's total abandonment to love. For a useful account of this poem see Thiébaux (1974), S. 145–146, 153–161.

dened and overcome by love'. ,Rather', we are assured, ,he feigns this, to take the occasion for speaking of love better, more pleasantly, and more beautifully. For thus the subject is made more pleasant and agreeable to many people, as it was [said] at the beginning of the present book [i. e. the commentary].' The commentator is quite consistent, therefore, in his desire to sunder the author from his *persona*.

The moral note is then struck, as Evrart moves from *delectatio* to *utilitas* in a way which quite undermines the pleasure-principle. This fiction, he declares, also shows better the error and deception that exist in mad, passionate love (,l'erreur et la decepcion qui est en la fole amour delictable') and the great, innumerable dangers in which those who indulge in it to excess place themselves. ,It is the principal intention *(principal entencion)* of this author and the end *(fin)* of his book to reprehend and blame their folly as a thing contrary to reason, as can clearly appear by the procedure of his rhymed book.' We are back in the world of the *accessus Ovidiani*. Ovid's *Heroides,* declares a representative scholiast, ,pertains to ethics, because he is teaching good morality and eradicating evil behaviour. The ultimate end *(finalis causa)* is that, having seen the advantage *(utilitas)* gained from lawful love, and the misfortunes which arise from foolish and unlawful love, we may shun both of these and adhere to chaste love.' Clearly, according to its commentator the *Echecs amoureux* also pertains to ethics. Love is against reason, his argument continues; the fact that the author presents himself as having been mated in the garden of mirth in the *left* corner of the chessboard is highly significant, for ,the left signifies sensuality and the right, reason'. And the poet's recognition of this, Evrart claims, is obvious from the final part of his poem.

There the God of Love believes (incorrectly, as it turns out) that he has won the young man; he feels great joy and presents him with the commandments of love. The direct source of this is Ovid's *Ars amatoria*. Apparently, though the commentator does not put it in so many words, this should be understood as the victory of unreason. This victory is, of course, only temporary; the *ars* is followed by a *remedium amoris*. Pallas (,c'est a dire sapience, ou prudence, ou raison') is given the last word. She comes, Evrart explains, ,finally to reprove and blame his folly and to show him primarily how the life of pleasure that Venus and Love and Delight and Idleness teach [people] to follow is a deceptive and perilous life'. Then he offers a rapid summary of what is in fact a major part of the poem.

> Et lui dist dame Pallas et moustra moult d'enseignemens beaulx et moult de belles choses prouffitables a meurs et a honneste vie et qui seroient belles a declairier, maiz pour certaine cause je m'en tairay atant quant a present. Amen.

That last phrase is not wholly clear. Joan Morton Jones translates as follows: ,And here the lady Pallas told and showed him many beautiful lessons and fine

[43] Minnis/Scott (1991), S. 21; Latin text in Huygens (1970), S. 30.

things profitable to ethics and to honest life, and which it would be good to explain. But for certain reasons I shall be quiet at this [point] for the moment. Amen.'[44] On the other hand, Tesson and Roy believe that here Evrart is declaring that his task is now finished: the ,cause' of his work having been made ,certaine', rendered understandable, he can stop at the present time.

> ... il déclare qu'il n'entreprendra pas de le *declairier,* car son propos est maintenant terminé, et la cause est entendue (c'est le sens de *pour certaine cause*).

This explanation is eminently plausible, for really there is little of substance left for Evrart to say. His silence is appropriate because the text has at this point rendered the gloss redundant, by its explicit didacticism. Henceforth the reader does not have to be assured that the *Echecs amoureux* pertains to ethics. Once the poem itself becomes reverent there is no longer any need for ,reverent interpretation'.

Traditionally, the *accessus* to the *Remedia amoris* explain that, in order to make amends for the offensive *Ars amatoria,* on account of which he had been exiled, Ovid ,set out to write this book [the *Remedia*] in which he advises both young men and girls trapped in the snares of love as to how they may arm themselves against unlawful love'.[45] The art of love and its remedy therefore go together; the one follows, and indeed presupposes, the other within the sequence established by the *vita Ovidii.* That sequence became a narrative sequence in the works of certain medieval Ovidians, a good example being afforded by the *De amore* of Andreas Capellanus, which offers a ,retraction' in its final book. The *Echecs amoureux* poet may be regarded as having followed that sequence also, the *remedium* component being substantially amplified with an abundance of material on the good active life. When the rules of the *ars amatoria* govern the text, the commentator has as his task the provision of erudite doctrine and moral guidance; when the *remedium* follows, as predictably as night follows day, the commentator's job is finished. Having helped his author over the earlier hurdles, Evrart can take his leave of him in the final stretch. There the poem proceeds with the explicit instruction of the young man in the ethical, economic and political virtues, according to the spirit of Aristotle and the letter of Giles of Rome's *De Regimine Principum.*

Text, gloss, context

The late-medieval ,new' commentaries on vernacular authors belong to a distinctive genre of exegesis, and may be understood fully only with reference to it. As a product of the medieval schools, the textual commentary inevitably emphasized the edifying and moral aspect of a work and therefore was con-

---

[44] Jones (1968), S. 1294.

[45] Minnis/Scott (1991), S. 25; Latin text in Huygens (1970), S. 34.

cerned to explicate the mythological, doctrinal and scientific matters on which it touched, however briefly. This was offered as abstract, indeed absolute, knowledge rather than as information needed to understand the text *a la lettre* and nothing else. In fact, the medieval commentator was concerned to go far beyond the specifics of his author's text, to use it as a springboard for lectures on orthodox psychology, philosophy or whatever. Such exegesis cannot be assumed to have the same motives and objectives as post-Romantic criticism which often seeks to discover no more and no less than the individual purpose and particular plan of the writer.

That much is obvious; it is more difficult to make confident assertions about the social anthropology of late-medieval commentaries on vernacular texts. The commentaries on the classical poets, or indeed on the Biblical poets, had a definite social context, being produced and consumed within academic interpretative communities. Masters would ‚read' (i. e. comment on) their prescribed texts in lectures which formed part of the pupils' training as grammarians, theologians, etc.; the pupils would as a matter of course go on to produce similar lectures, perpetuating the wisdom of their masters and making their own contributions. When literary theory and the practice of commentary moved beyond the confines of the schools, the interpretative communities became less circumscribed, more varied, and far harder for the modern scholar to determine.

Dante's innovative autoexegesis would have been perfectly comprehensible in the circles of *litterati* for whom he was writing; highly-educated men who were, *inter alia,* well versed in commentary on both secular and sacred authors would have at once appreciated his erudition and grasped the polemical implications of his chosen form. The same can be said of the text and gloss of Francesco da Barberino's *Documenti d'amore.* With regard to these works we should perhaps envisage a context of private reading, but thanks to Dante's subsequent stature series of public lectures on his masterpiece could be, and sometimes were, funded. The Florentine civic authorities sponsored Boccaccio's lectures on the *Comedy* which commenced on 23rd October 1373, in the church of Santo Stefano di Badia – the world's first *lectura Dantis.* One member of Boccaccio's audience, Benvenuto da Imola, was inspired to organize and deliver another series of Dante lectures, at Bologna in 1375. However, no such context for the delivery of literary lectures existed in the England of John Gower's day. In this case it is reasonable to envisage a context of private reading, or of performance to small audiences of the noble and/or the wealthy. The better educated the reader of the *Confessio amantis* the more ‚academic' and profoundly moral an understanding he could have gained of the poem, for he had access to the didactic classicism of the (often quite elaborate and sometimes cryptic) Latin verses which are interspersed throughout the English text and, more readily, to the blunt moral statements of the Latin prose glosses. Such an educated reader would have had some experience, at the very least, of exegetical lectures on literature as part of his grammar school training,

and hence would have been in a position to understand the nature and function of Gower's glosses. Moreover, one can imagine a person of that calibre reading aloud a section of the *Confessio* to a group of aristocrats, and either before, during or after the reading conveying such material from the Latin apparatus as he thought fit, in accordance with the taste and mood of the audience.

Gower's English text is, however, quite comprehensible without any gloss, whereas this is certainly not true of the *Echecs amoureux* poem: as has been noted above, the significance of the chess pieces is not described in the work itself and requires explication of the type which is found in the Latin glosses of the Venice manuscript. Tesson and Roy conceive of a social situation involving a reader-teacher and his ‚pupil', with a chess-board and pieces being used as a visual aid:

> On en conclut que l'auteur a conçu le poème non pas comme un texte autosuffisant, mais plutôt comme partie d'un ensemble simultanément textuel-oral-gestuel. La métaphore des échecs lui aura suggéré une création originale, qu'on désignerait aujourd'hui comme ‚multi-media'. Cette contestation est importante pour la compréhension des *Echecs amoureux*. En tant que texte, cette œvre est incomplète parce qu'elle necessite deux autres composantes: un dialogue entre le précepteur et son élève, et aussi la présence, au moment opportun, d'un échiquier sur lequel se jouera en temps réel une véritable partie d'èchecs.

Their characterization of the *Echecs amoureux* poem as ‚texte-guide' designed to occasion the ‚initiation sentimentale, éthique et scientifique' of a young nobleman applies equally well to Gower's *Confessio amantis,* a work initiated by a request of King Richard II, and, like the *Echecs amoureux,* owing much to the *de regimine principum* tradition.[46] A similar appeal and reception may be conjectured for Evrart de Conty's full-scale vernacular commentary on the *Echecs amoureux;* the scope and ambition of this work is quite comprehensible within the sophisticated milieu of the court of Charles V. All three works teach Aristotelian practical philosophy and offer much ethical ‚lore' as well as amatory ‚lust' (i. e. pleasure; here I am echoing Gower's statement that his poem provides ‚Somewhat of lust, somewhat of lore').[47] They seem designed to edify and entertain an aristocratic audience, though it should be noted that, as far as we know, Gower did not move easily and frequently in court circles, whereas Evrart de Conty, as king's physician, most certainly did.

It may also be suggested that the movement of commentary beyond the academic confines of the schools had, at least in some instances, an effect on its very substance and style. Freed from classroom constraints and requirements commentary could become more demanding in content, more elaborate in form. An excellent example of this is afforded by the exceptional scholarship of the English Dominican Nicholas Trevet (who died *c.* 1334), who often wrote

---

[46] On this aspect of Gower's work see especially Porter (1983).

[47] *Confessio Amantis,* Prologus 19; Macaulay (1900/01), i, 2.

for, and sometimes at the specific request of, learned prelates, who demanded fare far more subtle than the staple diet of schoolboys.[48] Trevet's commentaries on, for example, the tragedies of Seneca were certainly not intended for delivery to a class of young pupils at the very beginning of their careers, and it is significant that when the English grammar-master William Wheteley (*fl.* 1309–1316) wished to use Trevet's richly learned commentary on the *De Consolatione Philosophiae* of Boethius in his classroom he had to simplify it considerably.[49]

Moreover, commentary became less of a ‚dependent' genre, i. e. less dependent on the text it was explicating, and began to reconstruct itself as treatise-literature. This could occur even within the world of academe, as happened with the theological commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard, which by the early fourteenth century took little notice of Peter Lombard. Within ‚new' commentary on vernacular texts this development is also marked, as in the cases of Dante's *Convivio* and Evrart de Conty's *Livre des Eschez amoureux moralisés* (as its editors Tesson and Roy prefer to call it).

That having been said, it should also be noted that much ‚new' commentary retained one major feature of the classroom glosses which were its ancestors: the values of the text were not necessarily the same as those of its accompanying gloss. And this could be true even if one and the same author wrote both text and gloss. A good example, as I have argued elsewhere, is afforded by Dante's exegesis of *Voi che'ntendo* in his *Convivio.*[50] Between the *Echecs amoureux* and Evrart's commentary thereon there exists, as we have suggested above, an interpretative distance until the poem becomes explicitly moral, at which point the commentator's task is done; here, then, is *ultimate* consonance and agreement of purpose, as the conceptual gap closes.

Many of the ‚new' and self- commentators of the Middle Ages found in the value-laden strategies of commentary on Latin *auctores* a means of actually bestowing value on vernacular literature. The self-commentaries of Dante and Boccaccio appear to have this ambition, as does (although in a less pronounced way) that of John Gower. Evrart de Conty is perhaps more diffident in this respect, but he certainly has a high opinion of the French poem he is discussing. For it is said to follow in the footsteps of the ancients by offering *delectatio* and *utilitas,* and its ‚manner of feigning' is unblushingly compared with that used by the esteemed Boethius in his *Consolatio philosophiae* (since both works employ *ymaginaire vision*).

Moreover, Evrart, like Boccaccio in his *chiose* of the *Teseida,* does have some sense of vernacular literary history, and they also seem to share a sense of involvement in the creation of a corpus of criticism on vernacular poetry.

---

[48] Minnis/Scott (1991), S. 316, 324–325, 340–343. See further Smalley (1960), S. 58–65, and Minnis (1981), S. 314–351.

[49] On Wheteley see especially Sebastian (1970).

[50] Minnis/Scott (1991), S. 382.

Evrart refers to the *Esopet* (the French translation of Aesop), the *Renart,* and Acart's *Prise amoureuse.* He recognizes the *Roman de la Rose* as the major model for the *Echecs amoureux,* and feels free to compare the dream form of the earlier French poem with that of the august *Somnium Scipionis,* and (more generally) to draw on Macrobius's commentary for his own critical discourse. This practice (like that of Boccaccio) is all the more remarkable in view of the relative linguistic and cultural status of Latin and the European vernaculars: even Dante was criticised by humanists who believed that he should have written his *Comedy* in Latin.

But the future belonged to the European vernaculars, and in late-medieval ‚new' commentary we find a cultural movement of the first importance, a major aspect of the *translatio studii.* Evrart de Conty should be afforded his rightful position in the history of that movement.

I am grateful to Professor Bruno Roy for kindly providing me with extracts from the forthcoming edition of *Le Livre des Eschez amoureux moralisés* which he has prepared in collaboration with Fr. Guichard Tesson, and for answering several queries concerning this work.

Literatur

Anderson, David (1988), *Before The Knight's Tale. Imitation of Classical Epic in Boccacio's Teseida,* Philadelphia.

Badel, Pierre-Yves (1980), *Le Roman de la Rose au XIVᵉ siècle,* Publications Romanes et Françaises, Bd. 153, Genève.

Baswell, Christopher (1985), „The Medieval Allegorization of the *Aeneid:* MS Cambridge, Peterhouse 158", in: *Traditio* 41, S. 181–237.

Bird, Otto (Hrsg.) (1940/41), „The *Canzone d'Amore* of Guido Cavalcanti according to the Commentary of Dino del Garbo", in: *Mediaeval Studies* 2, S. 150–203; 3, S. 117-160.

Dahlberg, Charles (1971), *The Romance of the Rose by Guillaume de Lorris and Jean de Meun [Translation],* Princeton, New Jersey.

Egidi, Francesco (Hrsg.) (1905), *I Documenti d'Amore di Francesco da Barberino,* Bd. 1, Rom.

Favati, G. (1952), „La glossa latina di Dino del Garbo a ‚Donna me prega' del Cavalcanti", in: *Annuali del Scuola Normale Superiore di Pisa,* 2nd ser., Bd. 21.1–2, S. 70–103.

Hollander, Robert (1977), „The Validity of Boccaccio's Self-exegesis in his *Teseida*", in: *Medievalia et Humanistica* n. s. 8, S. 163–183.

Huygens, R. B. C. (Hrsg.) (1970), *Accessus ad auctores; Bernard d'Utrecht; Conrad d'Hirsau,* Leiden.

Jenaro-Maclennan, L. (1960), „Autocomentario en Dante y comentarismo latino", in: *Vox Romanica* 19, S. 82–123.

Jones, Joan Morton (1968), *The Chess of Love [Old French Text with Translation and Commentary],* Ph. d. dissertation, University of Nebraska.

Lecoy, Félix (Hrsg.) (1968/70), *Guillaume de Lorris et Jean de Meun. Le Roman de la Rose,* Les classiques français du moyen age, Bd. 49–51, Paris.

Macaulay, G. C. (Hrsg.) (1900/01), *The English Works of John Gower,* 2. Bde., London.

Marti, Mario, (Hrsg.) (1969/72), *Giovanni Boccaccio. Opere minore in volgare,* 4 Bde., Mailand.

Minnis, A. J. (1981 a), „Langland's Ymaginatif and Late-Medieval Theories of Imagination", in: *Comparative Criticism,* 3, S. 71–103.

Minnis, A. J. (1981 b), „Aspects of the Medieval French and English Traditions of the *De Consolatione Philosophiae*", in: M. T. Gibson (Hrsg.), *Boethius: His Life, Thought and Influence,* Oxford, S. 312–361.

Minnis, A. J. (1988), *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages,* Second Edition, Aldershot.

Minnis, A. J. (1990), „*Amor* and *Auctoritas* in the Self-Commentary of Dante and Francesco da Barberino", in: *Poetica* 32, S. 25–42.

Minnis, A. J. (1991), „Theorizing the Rose: Commentary Tradition in the *Querelle de la Rose*", in: P. Boitani/A. Torti (Hrsg.), *Poetics: Theory and Practice in Middle English Literature,* Cambridge, S. 13–36.

Minnis, A. J./Scott, A. B. (Hrsg.) (1991), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 – c. 1375; The Commentary Tradition.* Revised Edition, Oxford.

Noakes, Susan (1988), *Timely Reading: Between Exegesis and Interpretation,* Ithaca.

Osgood, Charles G. (Hrsg.) (1956), *Boccacio on Poetry. Being the Preface and the Fourteenth and Fifteenth Books of Boccaccio's Genealogia Deorum Gentilium,* Indianapolis/New York.

Pearsall, Derek (1988), „Gower's Latin in the *Confessio Amantis*", in: A. J. Minnis (Hrsg.), *Latin and Vernacular: Studies in Late-Medieval Texts and Manuscripts,* York Manuscripts Conferences: Proceedings Series, Bd. 1. Cambridge, S. 12–26.

Porter, Elizabeth (1983), „Gower's Ethical Microcosm and Political Macrocosm", in: A. J. Minnis (Hrsg.), *Gower's Confessio Amantis: Responses and Reassessments,* Cambridge, S. 135–162.

Romano, Vincenzo (Hrsg.) (1951), *Giovanni Boccaccio, Genealogie deorum gentilium libri,* 2 Bde., Bari.

Sandkühler, Bruno (1967), *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition.* Münchner Romanistische Arbeiten, Bd. 19, München.

Sarolli, G. R. (1966) „Autoesegesi dantesca e tradizione esegetica medievale", in: *Convivium* 34, S. 11–112.

Sebastian, H. F. (1970), *William Wheteley's Commentary on the Pseudo-Boethius' tractate ‚De disciplina scolarium' and medieval grammar school education.* D. Phil. dissertation, Columbia University.

Seiper, E. (Hrsg.) (1901), *Lydgate's Reason and Sensuality,* Early English Text Society, Extra Series, Bd. 84, London.

Smalley, Beryl (1960), *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford.

Stahl, William Harris (1966), *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio. Translated with an Introduction and Notes*, New York/London.

Tesson, Guichard (1981), „Evrart de Conty, auteur de la ‚Glose des Echecs amoureux'", in: *Le Moyen français*, Bd. 8–9, S. 111–148.

Tesson, Guichard/Roy, Bruno (Hrsg.) (1994), *Le Livre des Eschez amoureux moralisés. Edition Critique*. Montréal/Paris.

Thiébaux, Marcelle (1974), *The Stag of Love. The Chase in Medieval Literature*, Ithaca/London.

Wetherbee, Winthrop (1972), *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton/New Jersey.

Willis, J. (Hrsg.) (1963), *Macrobius: Opera*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2. Bde., Leipzig.

Walter Haug

Der Kommentar und sein Subjekt

Grundpositionen exegetischer Kommentierung in Spätantike und Mittelalter: Tertullian, Hohelied-Mystik, Meister Eckhart

Man hat verschiedentlich behauptet, Interpretieren habe etwas Gewalttätiges an sich, denn man bemächtige sich mit mehr oder weniger Willkür seines Gegenstandes, ohne daß dieser sich zur Wehr setzen könnte.[1] Man solle sich statt dessen mit hingebender Behutsamkeit einem Text nähern, nicht auf ihn eindringen, sondern auf ihn hören, ihn nicht mit vorgegebenen Kategorien zwingen, sondern ihn aus sich selbst sprechen lassen. Dieser Position stehen die Dekonstruktivisten gegenüber, die, taub für solche Bedenken, das harte Verfahren ins Extrem treiben: man müsse einen Text durch den interpretierenden Zugriff so quälen, daß er zu schreien beginne und damit das preisgebe, was er eigentlich meine, denn Worte würden geäußert, um zu verbergen, worum es im Grunde gehe, und deshalb komme es darauf an, sie zu zerbrechen, um die Wahrheit sichtbar werden zu lassen.

In diesen beiden polaren Positionen artikuliert sich heute überdeutlich das Dilemma, in das die Interpretation seit der Entwicklung der modernen Hermeneutik hineingeraten ist. Auf einem völlig andern Boden steht demgegenüber der Kommentar, der von diesem Dilemma überhaupt nicht berührt wird, da er einem Prinzip verpflichtet ist, das eine neuzeitlich dialektische Bewegung verhindert. Man wird von einem Kommentator nicht verlangen, daß er hinhörend auf einen Text zugeht, sondern man erwartet, daß er sich sachlich um das bemüht, was der Wortlaut dem Verständnis an konkreten Schwierigkeiten bietet. Und wenn der Kommentator sich doch auf ein Deuten einläßt, dann geschieht dies innerhalb eines vorgegebenen, verbindlichen Sinngefüges. Dabei mag es zwar öfter scheinen, daß mit dem Text sehr gewalttätig umgegangen wird – man denke vor allem an die Allegorese –, doch besitzt diese scheinbare Gewalt, so radikal sie sich darstellt, ihre Legitimität und ist deshalb prinzipiell problemlos. Der Gewaltvorwurf – im genannten Fall: die Allegoresekritik – geht also von falschen Prämissen aus. Das heißt aber andererseits keineswegs, daß dieses radikale Verfahren nicht in die Reflexion geraten könn-

---

[1] Paradebeispiele für diesen Anti-Interpretations-Affekt: Sontag ([3]1967); Enzensberger (1988), S. 23–41; Hörisch (1988).

te. Und dann mag es dazu kommen, daß der Kommentator eine überraschend souveräne Distanz gegenüber seinem Tun gewinnt: er bewegt sich von Sinngefüge zu Sinngefüge in immer umfassendere Ordnungen hinein; er beginnt im Netz der Beziehungen zu spielen und wird schließlich vor einem universalen Sinnhorizont auch den Schein des Gewaltsamen hinter sich zurücklassen. Denn wer zum letzten Sinn vorgestoßen ist, für den kann es nichts mehr geben, was sich diesem Sinn nicht fügen würde, ja er sieht sich dazu verpflichtet, alles, was ist, auf ihn zu beziehen. Die scheinbare Gewaltsamkeit verflüchtigt sich in der spielerischen Offenlegung der verborgenen Bezüge.

So wird man denn die moderne Hermeneutik grundsätzlich vom kommentierenden Verfahren zu trennen haben. Und dies wenngleich damit zu rechnen ist, daß Mischformen möglich sind: der interpretierende Kommentar und die kommentierende Interpretation. Man kann die unterschiedlichen Verfahren somit folgendermaßen fassen: Der Kommentar operiert in einem geschlossenen, die dialektische Interpretation in einem offenen Horizont. Und so ist denn auch die Position des Subjekts hier und dort – wie noch genauer zu zeigen sein wird – eine wesentlich verschiedene. Aber hier wie dort gibt es eine parallele Spannung zwischen konträren Akzentuierungen. Der Spannung zwischen der Hinwendung zum Text und seiner Vergewaltigung bei der Interpretation entspricht beim Kommentar das Gegenüber von punktueller Sachlichkeit und kombinatorischem Spiel. Ich sehe dabei ab von jenen Formen des Kommentierens, die ins System umkippen, also etwa von der Tradition der Sentenzenkommentare, die auf die universale Summa zielen und historisch ja auch in sie einmünden.[2] Hier ist die Texttradition nur noch ein Steinbruch für ein neues Gebäude, und dabei läßt sich der Kommentar selbst zurück: die Vereinnahmung ist total.

Die Moderne kennt die Interpretation mit ihrer Spannung zwischen den genannten Polen, aber sie kennt auf der Seite des Kommentars die alte Opposition nicht mehr; die Möglichkeit einer kommentierenden Kombinatorik ist so gut wie völlig verlorengegangen. Wir arbeiten nur noch mit dem Sachkommentar, der mehr oder weniger deutlich zur Handreichung für die Interpretation wird. Das Mittelalter jedoch verfügt noch über die ganze Spannbreite des Kommentierens, und eine Geschichte des mittelalterlichen Kommentars müßte diese Doppelperspektive berücksichtigen. Dabei hätte die Darstellung des Sachkommentars jene Tendenzen herauszuarbeiten, die sich um den wörtlichen oder historischen Schriftsinn bemühen. Sie sind stärker, als man gemeinhin annimmt. Bernhard Bischoff hat auf orientalisch-irische Traditionszusammenhänge aufmerksam gemacht, über die die antiochenische Schule im Westen zur Wirkung gekommen ist, also jene Schule, die gegen die

---

2 Zum Sentenzenkommentar und zum Übergang zur Summa vgl. Lex. f. Theologie und Kirche, 4, Sp. 436 f.; 9, Sp. 670–674.

Alexandriner die historisch-literale Basis des Texts festhielt. Die Tendenzen setzten sich im 12. Jahrhundert fort, herausragend: Hugo von St. Viktor.[3]

Doch nicht diese Seite des mittelalterlichen Kommentierens möchte ich im folgenden in den Blick nehmen, sondern mich der uns ungewohnten und deshalb schwerer zugänglichen Gegenmöglichkeit zuwenden: der kommentierenden Kombinatorik.

Ich kann sie hier freilich nur beispielhaft an einigen wenigen Texten vorführen, die ich jedoch so auswähle, daß sie zugleich verschiedene Möglichkeiten dieses Verfahrens in einer historischen Linie aufzuzeigen vermögen.

Ich gehe in drei Schritten vor. In einem ersten Abschnitt demonstriere ich anhand eines patristischen Bibelkommentars das Verfahren einer objektiv-universalen Kombinatorik. In einem zweiten Abschnitt möchte ich Beispiele geben für die Subjektivierung dieser Kombinatorik in der neuen Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts: sie macht das Verfahren produktiv, indem sie die Kombinatorik metaphorisch einschmilzt. Und schließlich soll ein dritter Abschnitt an einer Predigt Meister Eckharts zeigen, wie die kommentierende Kombinatorik dadurch ihren Spielcharakter völlig verlieren und rücksichtslos werden kann, daß die Subjektivierung radikalisiert wird.

I

Als Textbasis für meinen ersten Abschnitt dient mir Tertullians Kommentar zu den Segensworten, die Moses in Dt 33,17 über Joseph ausspricht[4]:

(1) Joseph et ipse in Christum figuratus, nec hoc solo (ne demorer cursum) quod persecutionem a fratribus passus est, et venumdatus in Aegyptum, ob Dei gratiam, sicut et Christus a Judaeis carnaliter fratribus venumdatus, a Juda cum traditur. (Joseph verweist figural auf Christus. Dies nicht nur, weil er [kurz gesagt] eine Verfolgung durch seine Brüder erlitten hat und durch göttliche Gnade nach Ägypten verkauft worden ist, so wie auch Christus von den Juden, seinen Brüdern im Fleische, verkauft worden ist, als er von Judas verraten wurde.)

(2) Nam et benedicitur in haec verba (Deuter XXXIII,17): *Tauri decor ejus, cornua unicornis cornua ejus, in eis nationes ventilabit pariter ad summum usque terrae.* (Sondern er [Joseph] verweist auch auf Christus, weil er mit folgenden Worten gepriesen wird: Er hat die Schönheit des Stiers, seine Hörner sind die Hörner des Einhorns; mit ihnen wird er die Völker in einem Anlauf zum äußersten Punkt der Erde schleudern.)

(3) non utique rhinoceros destinabatur unicornis, nec Minotaurus bicornis; sed Christus in illo significabatur, taurus ob utramque dispositionem; aliis ferus, ut judex; aliis mansuetus, ut salvator; cujus cornua essent crucis extima.
(Mit dem Einhorn ist keinesfalls das Nashorn gemeint, und es geht auch nicht um

---

[3] Bischoff (1953/1966); zu Hugo von St. Viktor: Minnis/Scott (1988), S. 65 ff.

[4] PL 2, Sp. 346 ff.

den zweihörnigen Minotaurus, vielmehr wird damit Christus bezeichnet, der ein Stier ist in Hinblick auf seine zwei Anlagen: gegenüber den einen ist er wild, nämlich als Richter, gegenüber den anderen ist er sanft, nämlich als Retter; und seine Hörner wären dann die Enden des Kreuzes.)

(4) Nam et in antenna navis, quae crucis pars est, extremitates cornua vocantur: unicornis autem, media stipitis, palus.
(Denn auch bei der Querstange des Schiffsmastes, welche ein Teil des Mastkreuzes ist, werden die äußersten Enden Hörner genannt, Einhorn aber heißt die Mitte des Schaftes, der Pflock.)

(5) Hac denique virtute crucis, et hoc more cornutus, universas gentes et nunc ventilat per fidem, auferens a terra in coelum; et tunc per judicium ventilabit, dejiciens de coelo in terram.
(So schleudert er [Christus] durch diese Kraft des Kreuzes und auf diese Weise gehörnt jetzt alle Völker durch den Glauben hoch, wobei er sie von der Erde zum Himmel emporträgt, und er wird sie dereinst durch das Gericht hochschleudern, wobei er sie vom Himmel auf die Erde niederschmettert.)

Und schließlich nach weiteren Erläuterungen, die aber vom Thema abführen und die ich übergehe, ein Zitat aus Ps 21 mit Deutung:

(6) *Salvum,* inquit, *fac me ex ore leonis, utique mortis; et de cornibus unicornis humilitatem;* de apicibus scilicet crucis, ut supra ostendimus.
(Rette mich vor dem Rachen des Löwen, d. h. des Todes, und mich in meiner Erniedrigung vor den Hörnern des Einhorns, nämlich vor den Spitzen des Kreuzes, wie wir es oben erläutert haben.)

Tertullian legt hier also den Josephssegen allegorisch aus. Er setzt aber nicht sogleich beim Text, sondern zunächst bei demjenigen an, von dem er ausgesagt wird: bei Joseph (Textabschnitt 1). Joseph, so heißt es vorweg, sei eine Präfiguration[5] Christi, und das wird dann zum einen damit begründet, daß seine Geschichte in figuraler Entsprechung zur Geschichte Christi steht. Der Verfolgung Josephs durch die leiblichen Brüder entspricht die Verfolgung Christi durch seine Brüder im Fleische, durch seine Mitmenschen. Der Verkauf nach Ägypten korrespondiert dem Verrat durch die Juden. Auf Judas Rat wird Joseph verkauft, Christus wird von Judas ausgeliefert, verraten.

Die Entsprechungen spielen einander relativ frei an, manches ist nur implizit, aber leicht ergänzbar gegeben: Verfolgung und Gnade in der Josephsgeschichte werden bei Christus nicht explizit wieder aufgenommen. Christi Verrat durch Judas bezieht sich unausgesprochen auf den Verkauf Josephs durch seinen Bruder Juda. Anderes, Allbekanntes bleibt überhaupt unerwähnt, so die Silberlinge hier wie dort. Man bewegt sich offenbar in einem figuralen Zusammenhang, der präsent ist, und der nicht in allen Einzelheiten ausgeführt zu werden braucht. Es handelt sich vor allem um eine Erinnerung an eine etablierte Figur, und dies als Basis für einen zweiten figuralen Bezug, der nun

[5] Zu den Termini ‚Präfiguration', ‚Figur', ‚figural' siehe unten S. 338 mit Anmerkung 11.

vom konkreten Text, dem Josephssegen (2), ausgeht. Dieser Segen verweist auf Christus, weil die Aussage wörtlich genommen keinen Sinn ergibt (3): Es geht nicht darum, Joseph mit einem Rhinozeros zu vergleichen oder in ihm einen Stiermenschen, einen Minotaurus, zu sehen, sondern Stier und Einhorn sind hier allein wegen ihrer figuralen Bedeutung genannt. Mit einem Stier wird Joseph verglichen, weil der Stier eine doppelte Dispositio habe, er sei bald wild und bald sanft, und das verweise auf Christus als Richter bzw. als Retter. Und wenn hier von Hörnern des Einhorns die Rede sei, so seien damit die Enden des Kreuzes bezeichnet. Die Brücke dazu schlägt der Abschnitt 4: es wird daran erinnert, daß beim Mastkreuz des Schiffes die äußersten Enden der *antenna* Hörner genannt würden, während man mit ‚Einhorn' den Pflock in der Mitte des Kreuzes bezeichne. Das ist, wie einer Bemerkung Justins zu entnehmen ist, der Pflock, auf dem der Gekreuzigte rittlings sitzen konnte.[6] Und so erscheint im Textabschnitt 5 Christus dann als kreuzgehörnter Stier, der die Völker durch den Glauben zum Himmel emporhebt, sie aber beim Jüngsten Gericht vom Himmel auf die Erde schleudert. Das nimmt nochmals den Doppelaspekt auf, der anhand des Stiers, der bald sanft und bald wild sein soll, zur Sprache gekommen ist. Und das gibt Anlaß, den Schluß des Zitates in sehr merkwürdiger Weise in zwei antithetische Aussagen aufzulösen: *ad summum usque terrae* als ‚zum Himmel empor und zur Erde nieder'.

Mit Ps 21,22 (6) wird dann noch eine weitere Einhornstelle des Alten Testaments herangezogen. Die Bitte um Rettung vor den Hörnern des Einhorns wird im Bezug auf die vorausgehende Deutung der Hörner zu einer Bitte um Rettung vor dem Kreuz, das heißt vor dem kreuzgehörnten Richter Christus, und entsprechend wird der Rachen des Löwen zum Rachen des Todes, das heißt selbstverständlich des zweiten Todes beim Jüngsten Gericht.

Diese Deutung des Josephssegens ist von einer so geistreichen Kühnheit, daß man ihr schwerlich seine Bewunderung ganz wird versagen können.[7] Dies um so weniger, als der alttestamentliche Text, um den es geht, ja einigermaßen verwirrend ist, genauer gesagt: er ist in den Übersetzungen verwirrend geworden. Wie verhalten sich denn Stier und Einhorn im Bibeltext zueinander? Wie kann Joseph im Bild des Stiers Hörner haben, die diejenigen eines Einhorns sind? Wie ist es überhaupt möglich, daß ein Einhorn mehr als ein Horn hat? Man kann diese zoologische Konfusion entwirren, wenn man weiß, daß im hebräischen Text vom *re'em* die Rede ist, dem mesopotamischen Wildstier, den aber die griechischen Übersetzer offenbar nicht kannten und den

[6] Vgl. PG 6, Sp. 652 f.; ferner Brandenburg (1959), Sp. 847.

[7] Die Deutung der Hörner in Dt 33,17 auf das Kreuz findet sich schon bei Justin, PG 6, Sp. 692 f. Und sie wirkt dann weiter, auch wenn die allegoretische Ausarbeitung nirgendwo mehr so kunstvoll ist wie bei Tertullian. So sagt z. B. Hieronymus im *Tractatus de psalmo* XCI von Christus: *in cornibus crucis suae ventilavit inimicos;* Morin (1897), S. 124, mit den Parallelstellen bei Hieronymus in den Fußnoten. Siehe ferner Augustinus: PL 34, Sp. 776, Ambrosius: PL 14, Sp. 725. Belege bei Brandenburg (1959), Sp. 847.

sie durch jenes Tier ersetzten, das zu ihrer Zeit als das wildeste galt: das Einhorn. Wo jedoch die Septuaginta *monókeros* sagte, da schwankte die lateinische Übersetzung zwischen *unicornis* und *rhinoceros,* was die Wirrnis komplett machte.[8]

Aber Tertullian kümmert das nicht im mindesten. Er kann den Stier mit den Einhornshörnern akzeptieren, weil er sogleich zur Bedeutung weitergeht. ‚Stier' heißt nichts anderes, als daß Joseph, i. e. Christus, zwei Eigenschaften besitzt, die dem Stier nachgesagt werden: Wildheit und Sanftmut, was wiederum nichts anderes meint, als daß Christus auf der einen Seite der Richter und auf der andern der Erlöser ist. Und die Einhornshörner, die hier genannt werden, sind die Hörner seines Kreuzes. Um das letztere verständlich zu machen, greift Tertullian auf nautische Terminologie zurück. Und dieser Brükkenschlag kann um so bedenkenloser erfolgen, als die figurale Beziehung zwischen dem Kreuz des Schiffsmasts und dem Kreuz Christi über die christliche Schiffsallegorese etabliert ist: das Schiff der Kirche mit dem Kreuzmast fährt durch diese Welt der Ewigkeit zu.[9]

In welchem Maße es bei diesem kombinatorischen Verfahren möglich ist, Elemente des einen Gegenstandes auf einen anderen zu übertragen, zeigt nicht nur der Stier, der in seinem Antitypus Christus mit Einhornshörnern ausgestattet ist, die das Kreuz meinen, sondern auch darin, daß bei der Verschmelzung von Stier und Einhorn auch der für das Einhorn charakteristische Doppelaspekt: *ferus* und *mansuetus,* hier dem Stier zugewiesen wird. Das dürfte implizieren, daß der Leser die Einhornallegorese des ‚Physiologus' kennen muß, nach der das Einhorn so wild ist, daß es nicht gefangen werden kann; wenn man aber eine Jungfrau an den Ort bringt, wo es sich aufhält, dann geht es auf sie zu, legt seinen Kopf in ihren Schoß und wird sanft, so daß man es fangen und in den Palast des Königs bringen kann. Die im ‚Physiologus' dazugehörige Allegorese zielt selbstverständlich auf die Inkarnation: Gott der Richter ist als Christus sanft, und das heißt zum Retter geworden im Schoße der Jungfrau.[10]

Das spezifische figurale Verfahren, das Tertullian hier anwendet, die Typologese, ist in der Bibel selbst vorgeprägt und seit der Väterzeit generell akzeptiert. Sie ist in ihren Prinzipien immer wieder dargestellt und erörtert worden.[11]

---

[8] Dieses Schwanken hängt mit verschiedenen Phasen der Hieronymusschen Bibelübersetzung bzw. -revision zusammen. Die Vetus Latina setzte für das *monókeros* der LXX: *unicornis,* und Hieronymus hielt bei seiner Psalmenrevision zunächst daran fest, und so gelangte das Einhorn mit dem Psalterium Gallicanum in die Vulgata. In der Neuübersetzung des AT ersetzt Hieronymus hingegen *monókeros* durch *rhinoceros,* und so erscheint denn diese Bezeichnung in der Vulgata überall dort, wo die Neuübersetzung berücksichtigt worden ist.

[9] Rahner (1964), S. 239 ff.

[10] Griechisch bei Sbordone (1936), Kap. 22; zur lateinischen Tradition und zu den vulgärsprachlichen Fassungen: Henkel (1976); Aufarbeitung der Materialien in ganzer Breite bei Einhorn (1976).

[11] Aus der kaum mehr überschaubaren Fülle an Literatur zur Typologie und Typologese eine Auswahl von besonders bemerkenswerten Titeln: Auerbach (1938/1944/1967); Daniélou

Die Basis bildet die historisch-präfigurale Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, das heißt, die typologische Erklärung zielt auf das Verständnis des alttestamentlichen Textes vom Neuen Testament her. Aber das ist nicht eigentlich das Ziel, denn das Neue Testament ist nicht jene Sinnebene, von der her sich das Alte kommentieren ließe. Es ist vielmehr so, daß das Neue Testament die verborgene Bedeutung des Alten offenbart, und zwar als geschichtliches Geschehen: es ist die Wirklichkeit des Neuen Testaments, die den verborgenen Sinn des Alten Testaments aufdeckt. Gott selbst enthüllt diesen Sinn durch seine Heilsgeschichte. Und der Interpret muß in dieser Heilsgeschichte drinstehen, um die göttliche Enthüllung durch die historische Erfüllung zu erkennen. Aber da damit das Alte Testament den Sinn des Neuen durch Bilder vor Augen stellt, wird das Alte Testament zu einer Art Kommentar des Neuen, genauer: es liefert historische Bilder, in denen sich rückblikkend das Heilsgeschehen prägnant verdichtet darstellt und zugleich den Weg der Geschichte bewußt hält. In dieser Funktion sind die alttestamentlichen Präfigurationen universal präsent; man hat sie z. B. auch ins geistliche Spiel oder in die Biblia Pauperum eingebaut[12], ja das typologische Verfahren wirkt weit über das Mittelalter hinaus nach.[13]

Neben das Alte Testament stellt sich die Welt im allgemeinen, hier zunächst die Natur. Die Brücke bilden die in der Bibel genannten Naturgegenstände, in unserem Fall also Stier und Einhorn. Die Naturgegenstände stehen ebenfalls in einem figuralen Bezug zum Geschehen des Neuen Testaments. So z. B. die Zoologie des ‚Physiologus'; in unserem Fall spielt sie durch das *ferus* und *mansuetus* der Einhorngeschichte in Tertullians Deutung hinein. Dazu kommen Artefakte, wie der Schiffsmast mit seiner *antenna,* der durch die christliche Schiffsallegorese ebenfalls schon figural besetzt ist.

Aber mit dem Neuen Testament in seinem Bezug zum Alten Testament, zu Natur und Welt sind noch nicht alle Dimensionen genannt, die in Tertullians Deutung eine Rolle spielen. Denn das Alte Testament mit seinem Bild vom kreuzgehörnten Stier wird im Blick auf die Endzeit ins Neue Testament hereingenommen. Der kreuzgehörnte Christus wird am Ende der Zeiten als Richter auftreten. Und in dieser Perspektive zieht Tertullian den Psalmvers 21,22 heran: er enthält die Bitte um die Rettung des Sprechers vor den tödlichen Kreuzhörnern am Jüngsten Tag, vor dem endzeitlichen zweiten Tod.

So bezieht sich denn alles auf alles: die Natur auf das Alte Testament und das Alte Testament auf die Natur und beides wiederum auf das Neue Testa-

(1950); de Lubac (1959–1964); Meier (1976); Ohly (1977); Wehrli (1984), S. 246 ff. Vgl. auch Haug (1979), Reg. s. v. ‚Typologie', ‚Typus'. – Zur Terminologie: ‚Figur', ‚figural' sind die übergreifenden Bezeichnungen für jede auf das Neue Testament verweisende Prägung in Natur und Geschichte. ‚Präfiguration', ‚Typus/Antitypus', ‚typologisch' beziehen sich auf das spezifische figurale Verhältnis zwischen AT und NT.

12 Überblick über die typologischen Bilddenkmäler: Bloch (1969); zur Biblia Pauperum: Wirth (1978), Sp. 845 ff.; zu den geistlichen Spielen: Stemmler (1975).

13 Siehe z. B. für die Reformationszeit Hoffmann (1977), für den Barock Harms (1977), S. 42.

ment, und als weiterer Bezugspunkt kann das Eschaton hinzukommen, und all dies in Offenheit auf die ganze Fülle sinnbesetzter Gegenstände, auf die allegoretischen Vorprägungen hin. Dieser Traditionsfundus unterstützt und trägt die Deutung, an der man arbeitet, und bettet sie in einen universalen Verweisungszusammenhang ein. Alles, was ist, ist gewissermaßen zugleich Text und Kommentar.

In diesem unendlichen Verweisspiel gibt es jedoch einen Fluchtpunkt, es ist der Punkt, in dem der Exeget selbst steht und den dieses Deutungsgeflecht damit zur entscheidenden Frage, der Frage nach seinem eigenen Heil hinleitet. Und hierin faßt man den letzten Sinn dieses kombinatorischen Verfahrens. Es geht darum, das schlichte Gegenüber von Text und Kommentar aufzulösen und es in eine Bewegung überzuführen, in der der Interpret von seinem eigenen Verfahren ergriffen wird. Er kann nur deuten, wenn er in jener Wahrheit steht, auf die die Deutung zielt, und zugleich läßt ihn das Deuten diese Wahrheit erfahren. Deutend macht man sich die Wahrheit zu eigen, indem man in die Bewegung eintritt, die den universalen Sinnzusammenhang aufschließt.

Der Reiz dieser unendlichen Kombinatorik liegt in dem blitzartigen Aufleuchten der Verweisungszusammenhänge. Bilder gehen ineinander über, Traditionen kippen ineinander um. Alles kann zur Metapher werden. Eine Tendenz ins Spielerische ist nicht zu verkennen. Zugleich hat diese Kunst aber etwas Hermetisches, indem Enthüllung und Verhüllung sich ineinander verspiegeln. Komprimiert man diese Kombinatorik, so kann es zu Strukturen kommen, die denen des Witzes gleichen. Walter Ong hat Belege dazu in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel ‚Wit and mystery' zusammengetragen.[14]

Es ist auf der anderen Seite nicht unbegreiflich, daß Versuche unternommen worden sind, diese unendliche Kombinatorik zu bändigen, sie in ein System zu bringen und ihr damit ein methodisches Korsett einzuziehen. Das Ergebnis ist die bekannte Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Doch war diese Lehre nie wirklich verbindlich. Es gibt unterschiedliche Systeme.[15] Wichtig bei diesen Versuchen, wie immer sie im einzelnen aussehen mögen, ist in unserem Zusammenhang allein dies, daß die Systematisierung das Wesentliche der exegetischen Kombinatorik zerstört, nämlich den Prozeß, der den Interpreten in die Bewegung hereinnimmt. Nunmehr werden die Texte punktuell nach den Deutungsmöglichkeiten auf den verschiedenen Ebenen abgefragt. Die Auslegung ist nicht mehr ein unendliches Spiel. Sie erstarrt in einer unfruchtbaren Schematik. Das Endergebnis sind dann die allegoretischen Wörterbücher des Spätmittelalters.

Die Gefahr, die von einer solchen Schematisierung ausgeht, ist nicht unerkannt geblieben. Johannes Scotus Eriugena sagt, daß die Exegese sich nicht

[14] Ong (1947).

[15] Vgl. Caplan (1929); Meier (1976), S. 18 ff.

auf einen vierfachen Schriftsinn beschränken dürfe, denn sie sei unendlich.[16] Das heißt natürlich nichts anderes, als daß das Wesentliche die Bewegung ist, die den Interpreten in die Wahrheit führt.

II

In einem großen zeitlichen Sprung wende ich mich der Subjektivierung des traditionellen Deutungsverfahrens in der Hohelied-Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts zu. Er rechtfertigt sich dadurch, daß die anhand von Tertullian beschriebene Technik der Bibelkommentierung im Prinzip für die gesamte christliche Spätantike und das frühe Mittelalter maßgebend war. Erst im 12. Jahrhundert kommt es zu einer methodischen Wende, was jedoch nicht heißt, daß das alte Verfahren nicht daneben noch über Jahrhunderte hin weitergewirkt hätte. Die Wende besteht darin, daß an die Stelle der Kombinatorik objektiver Daten die produktive Ausfaltung des auszulegenden Gegenstandes tritt.

Ich wähle als Textbeispiel einen Abschnitt aus dem St. Trudperter Hohenlied. Wohl im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts entstanden, ist es die erste deutsche Auslegung des Hohenliedes, die in der Braut des Canticum Canticorum nicht mehr wie in der älteren Exegese die Kirche, sondern die Einzelseele sieht. Die Vereinigung der Liebenden im Hohenlied bedeutet nunmehr die Verschmelzung der Seele mit Christus.[17]

Text und Auslegung von Ct 2,16 f. lauten im St. Trudperter Hohenlied (36,11 ff.[18]) folgendermaßen:

> Mîn wine ist mir holt unde ich ime, er weidôt under den lilien unz der tac ûf gê unde der nahtschate hine wîche. diu lilie ist ein wîzer blûme unde hât beslozin in ime einin gelwen blûmen goltvarwen. er duinget sich des nahtes daz den gelwen niemin sihit, sô aber der tach ûf gât sô breitit er sich.
> (Mein Freund ist mir zugetan und ich ihm. Er weidet unter den Lilien, bis der Tag aufgeht und der Nachtschatten weicht. [In der Vulgata steht: Donec aspiret dies, et inclinentur umbrae!] Die Lilie ist eine weiße Blume und hat eine goldgelbe Blume in sich eingeschlossen. Die weiße Blume faltet sich nachts zusammen, so daß niemand die gelbe Blume sieht. Wenn aber der Tag aufgeht, so faltet sie sich auf.)

[16] PL 122, Sp. 749: *Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra inumerabilium colorum varietas conspicitur.*

[17] Die Deutung der *sponsa* auf die Einzelseele findet sich schon bei Origenes. Sie tritt dann aber zugunsten der Deutung auf die Kirche zurück. Die Deutung auf Maria, zuerst bei Ambrosius nachzuweisen, wird im 12. Jahrhundert von Rupert von Deutz wieder aufgenommen. Die Deutung der Braut auf die Seele taucht parallel zum St. Trudperter Hohenlied – genauer wohl: vorweg – bei Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry auf; vgl. Ohly (1985); zum Problem der Querbeziehung insbesondere Hummel (1989).

[18] Menhardt (1934), S. 163 f.

Aus dem Text des Hohenlieds wird also zunächst nur ein Wort: *diu lilie,* herausgegriffen, und nun wird das Bildmaterial angereichert, indem man Einzelheiten zur Lilie frei nachträgt: sie ist weiß, und sie hat in sich eine goldgelbe Blume. Nachts schließt sie sich, so daß man die gelbe Blume nicht sehen kann. Und dann wird noch hinzugefügt:

dirre blûme stêt in den telren nieht an den bergen.
(Diese Blume steht in den Tälern, nicht auf den Bergen.)

Damit wird Bezug genommen auf den 1. Vers des 2. Hoheliedkapitels. Und nun erst beginnt die Deutung der Lilie:

er bezeichenôt unser trûtfrôwen: ir wurze was uon yesse, der stam was uon iudêa, diu pletir wârin die patriarche unde die wîsagin ire heiligen uorderen.
(Diese Blume bezeichnet unsere liebe Frau [d. h. Maria]. Ihre Wurzel war von Jesse, der Stengel von Judea, die Blätter waren die Patriarchen und die Propheten, ihre heiligen Ahnen.)

Damit geht die Ausfaltung der Bildseite in der Auslegung weiter: denn hier wird nicht nur die Blume, sondern es werden auch Wurzel, Stengel und Blätter ausgelegt, die bisher nicht genannt worden waren. Dann wird auf die erste Erweiterung zurückgegriffen:

der oberôste blûme daz was diu wîze unde diu reinu maget. der inre blûme der goltvarwe daz was crist unsir herre. in ir wonete er unde weidôte er unz diu naht was der ungeluobe, dô irscain der wâre wîstûm, dô intluoch sich der blûme, dô wart allir êrist gesehin der goltvarwe blûme crist, dô was der nahteschate hine der ungeluobe.
(Die äußere Blume, das war die weiße, reine Jungfrau. Die innere Blume von goldener Farbe, das war Christus unser Herr. In ihr weilte und weidete er, solange die Nacht des Unglaubens da war. Dann erschien die wahre Weisheit, dann öffnete sich die Blume. Da erst konnte die goldfarbene Blume Christus gesehen werden. Da war der Nachtschatten dahin, der Unglaube.)

Während zunächst noch Gegenstand und Bedeutung einander gegenübergestellt waren: die äußere Blume bedeutet Maria, die innere Blume bedeutet Christus, so beginnt mit dem zweiten Satz der Prozeß der metaphorischen Einschmelzung der Bildebene in die Bedeutungsebene. Es ist von der Nacht des Unglaubens und von der goldenen Blume Christus die Rede.[19]

Doch nun erfolgt eine überraschende exegetische Wende:

Nû suln wir sehin wie er noch an uns wêdine, ube unsir wurze ist uon yesse unde ube wir stên in deme tale, daz ist unser diemuot, und ube unseriu bletter ûf erdenet sint, daz wir bilden die heiligen an ir lebine, unde ube unsir stam ist uon israhel: daz chît ube wir got wellen sehen mit den inren ougin, unde ube wir linde unde senfte sîn in unsereme gehebede, unde ube wir wîs sîn unde raine unde chûske, unde ube wir wole stinchen unde wole smakhaft sîn in den heiligen tugenden: sô

[19] Zur Bildausfaltung und zur Metaphorisierung im St. Trudperter Hohenlied: Jantsch (1959), S. 282 ff.

wonet unde weidôt got in uns unz diu naht ist, daz chît unz uns irschînit der wâre tach nâch diseme ellende. sô zaiget sich aller êrist der goltvarwe bluome daz ist got, den sehen wir denne a facie ad faciem.
(Nun sollen wir prüfen, ob er auch in uns weidet, ob unsere Wurzel von Jesse ist und ob wir im Tal stehen, d. h. in unserer Demut, und ob unsere Blätter ausgebreitet sind, so daß wir dem Leben der Heiligen nachfolgen, und ob unser Stengel von Israel ist. Das heißt, ob wir Gott sehen wollen mit den inneren Augen und ob wir nachgiebig und sanft sind in unserem Gehabe und ob wir weise sind und rein und keusch und ob wir gut duften und gut schmecken nach den heiligen Tugenden. So weilt und weidet Gott in uns, solange es Nacht ist, das heißt, bis der wahre Tag nach diesem Leben in der Fremde aufgeht. Dann zeigt sich erst die goldfarbene Blume, d. h. Gott; ihn sehen wir dann von Angesicht zu Angesicht.)

Nachdem also zunächst die Lilie mit ihrer goldenen Blume im Innern auf Maria und Christus gedeutet worden ist, wobei die Nacht der Unglaube ist, der von Christus vertrieben wird, so tritt nun an die Stelle Marias der einzelne Mensch. Und die Beziehung zur Deutung ist nun eine Selbstprüfung, und diese schließt die Aufforderung in sich, die Beziehung zu verwirklichen: jeder soll prüfen, ob Christus in ihm weidet, ob er in der Demut steht, ob er tugendhaft ist usw. Wenn dem so ist, dann weilt Gott in ihm in der Zeit der Nacht, und das ist nun die Zeit des Erdenlebens, des Lebens im *ellende,* das heißt der Fremde der Gottesferne, während der Tag, der aufgeht, die Ewigkeit ist, in der wir dann die goldfarbene Blume Gott unmittelbar schauen werden.

Wieder wie bei Tertullian bildet die Basis eine heilsgeschichtliche Auslegung, und wieder kommt es zu einer Wende auf ein Wir, auf die Leser hin, unter die sich der Interpret einreiht. Und dabei erfolgt wiederum die Ausspannung zum Eschaton. Im Prinzip also das gleiche Verfahren, doch die Durchführung ist grundverschieden.

Die entscheidende Differenz liegt in folgendem: Tertullian führt über die alttestamentliche Stelle zum Geschehen des Neuen Testaments hin, und er bezieht dabei potentiell alles mit ein, was sich kombinatorisch anschließen läßt. Und das führt zu einer offenen Bewegung, die den Interpreten schließlich vor das Eschaton stellt und ihn ein Psalmwort als eigene Bitte vorbringen läßt: ‚Rette mich vor dem Rachen des Löwen und vor den Hörnern des Einhorns', das heißt: rette mich vor dem Verdammungsurteil beim Jüngsten Gericht.

Die St.Trudperter Hoheliedinterpretation verzichtet fast völlig auf das universal-kombinatorische Verfahren, nur eine weitere Stelle aus Ct 2 wird noch herangezogen: die Lilie steht in den Tälern. Statt dessen wird die Lilie in ihrer Bildlichkeit ausgefaltet, nicht nur zu Beginn, indem gesagt wird, daß die weiße, äußere Blume noch eine innere, goldene Blume in sich trage, sondern auch im weiteren Prozeß des Kommentierens, wenn Wurzel, Stengel und Blätter in die Auslegung einbezogen werden. Man macht sich also das Bild so zurecht, daß es das Sinnziel möglichst umfassend darstellen kann. Dieses Ziel der Auslegung ist aber von vornherein vorgegeben; denn es wird vorausgesetzt, daß die Liebesszenen des Hohenliedes sich auf Maria und Christus und zu-

gleich auf die Einzelseele und Christus beziehen. Das Heilsgeschehen erscheint damit unter dem spezifischen Aspekt der Vereinigung der Seele mit Christus, die sich in diesem Leben im Verborgenen vollzieht, bis schließlich am Ende der Zeiten die Seele unmittelbar Gott gegenübertritt. Die Hoheliedstelle wird also zweistufig ausgelegt, sie verweist zunächst traditionell-typologisch auf das Neue Testament, aber das neutestamentliche Verhältnis zwischen Christus und Maria wird dann nochmals auf einen innerseelischen Vorgang hin gedeutet. Es kommt zu einer Subjektivierung des Heilsgeschehens. Die Auslegung führt also nicht wie bei Tertullian dahin, daß der Einzelne in den Prozeß der Wahrheitsfindung hereingenommen wird, sondern dahin, daß das Heilsgeschehen insgesamt ins Subjekt verlegt wird. Die kombinatorische Bewegung wird durch eine Stufung ersetzt, die im zweiten Schritt direkt auf den Einzelnen zielt.

In welchem Maße sich damit die traditionelle Exegese zu verwandeln beginnt, das macht die weitere Entwicklung der erotischen Mystik deutlich, insbesondere Mechthild von Magdeburg in ihrem ‚Fließenden Licht der Gottheit'. Ich demonstriere dies anhand des 44. Kapitels ihres I. Buches.[20]

Das Kapitel beginnt mit einem visionären Gespräch zwischen der liebenden Seele und dem Heiligen Geist. Der Hl. Geist sagt, daß sie – die Seele –, wenn sie durch die Schmerzen und Qualen der Beichte und Buße, wenn sie durch die Welt mit ihren Versuchungen hindurchgegangen sei und wenn sie alle ihre Feinde niedergeschlagen habe, daß sie dann müde werde und sage: „Schöner Jüngling, mich verlangt nach dir; wo kann ich dich finden?" Und da antwortet der Jüngling: „Ich höre deine Stimme, die von Liebe spricht, ich muß dir entgegengehen." Und nun macht die Seele sich für ihn, den Bräutigam, bereit: sie zieht das Hemd der sanften Demut an, darüber das Kleid der lauteren Reinheit, sie wirft sich den Mantel des Duftes der Heiligkeit über, den sie mit ihren Tugenden erworben hat. Dann geht sie in den Wald der Gesellschaft heiliger Leute. Da singen die allersüßesten Nachtigallen der Gottesvereinigung Tag und Nacht, und die Seele beginnt zu tanzen, es ist ein *lobetanz,* das heißt wohl ein Brauttanz.[21] Als sie dann vom Tanze ermüdet ist, sagt sie zu ihren Sinnen, die ihre Kämmerer sind: „Geht, ich möchte die Kühle aufsuchen, um mich zu erfrischen." Und daran schließt sich nach einem weiteren kurzen Wortwechsel folgende mystische Einigungsszene an[22]:

> So gat dú allerliebeste zů dem allerschǒnesten in die verholnen kammeren der *unsúnlichen* gotheit. Da vindet si der minne bette und minnen gelas, *von* gotte unmenschliche bereit. So sprichet únser herre: „Stant, vrǒwe sele!" „Was gebútest du, herre?" „Ir sǒnt *úch usziehen*!" „Herre, wie sol mir denne geschehen?" „Frǒw sele, ir sint so sere genatúrt in mich, das zwúschent úch und

[20] Neumann (1990), S. 27 ff.

[21] Holtorf (1973), S. 112 f.; anders der Nachtrag S. 399, der aber von der Mechthildstelle her weniger überzeugt.

[22] Neumann (1990), S. 31, Z. 78 ff.

mir nihtes nit mag sin. Es enwart nie engel so her, *dem* das ein stunde *wúrde* gelúhen, das úch eweklich ist gegeben. Darumbe sont ir von úch legen beide vorhte und schame und alle uswendig tugent; mer alleine die ir binnen úch tragent von nature, *der* sont ir eweklich *phlegen*: Das ist úwer edele begerunge und úwer grundelose girheit; die wil ich eweklich erfúllen mit miner endelosen miltekeit." „Herre, nu bin ich ein nakent sele und du in dir selben ein wolgezieret got. Únser zweiger gemeinschaft ist das ewige *lip* ane tot." So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime.
(So geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verborgene Kammer der nichtschaubaren Gottheit. Da findet sie das Liebesbett und die Liebesstätte von Gott auf nicht menschliche Weise bereitgemacht. Da spricht unser Herr: „Bleibt stehen, edle Frau Seele!" „Was befiehlst du, Herr?" „Ihr sollt Euch ausziehen." „Herr, was wird mir dann geschehen?" „Edle Frau Seele, Ihr seid so sehr mit meinem Wesen eins geworden[23], daß zwischen Euch und mir nichts mehr sein kann. Selbst nicht dem herrlichsten Engel wurde das auch nur eine Stunde gewährt, was Euch ewig gegeben ist. Deshalb sollt Ihr Furcht und Scham ablegen und alle äußerliche Tugendhaftigkeit. Nur die, die Ihr in Euch tragt Eurem Wesen gemäß, die sollt Ihr auf ewig in Euch lebendig sein lassen: das ist das Drängen aus dem Adel Eurer Seele und Euer haltloses Begehren. Ich will es ewig aus meiner unendlichen Gebefreudigkeit heraus erfüllen." „Herr, nun bin ich eine nackte Seele, während du in dir selbst schön geschmückt bist. Unser beider Zusammensein ist das ewige Leben ohne Tod." Dann tritt eine selige Stille ein, wie beide es wollen. Er gibt sich ihr und sie gibt sich ihm.)

Diese Liebesbegegnung ist zum einen von einer unerhörten sinnlichen Direktheit. Nicht zu Unrecht hat man das ‚Fließende Licht' die vielleicht kühnste erotische Dichtung des Mittelalters genannt.[24] Aber die unmittelbare Anschauung wird jeweils gleich reflektierend-allegorisch gebrochen. Da ist die Braut, die sich schmückt für den Geliebten, aber die Kleider sind ihre Tugenden; da ist die amöne Naturszene, die Nachtigallen, die Gesellschaft, aber es ist eine Gesellschaft von Heiligen, und die herrlich singenden Vögel bedeuten die Erkenntnis Gottes. Und dann folgt ein Brauttanz. Und schließlich die Szene, in der die Braut Kühlung beim Geliebten sucht mit der mystischen Entkleidungsszene: nichts darf zwischen Gott und der Seele sein, nicht einmal die Tugenden. Eines nur bleibt, ein tiefstes Begehren, das zur Natur des Menschen gehört: das liebende Drängen der Seele zu Gott, das er in Ewigkeit zu erfüllen verspricht. Und dies mündet dann in die Schilderung des Einswerdens, die sich nun aber so unmittelbar-ungebrochen gibt, daß sie einer profanen erotischen Szene entnommen sein könnte: *So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime.*

Der Weg der Geliebten zum Bräutigam vom Sich-Schmücken zum gesellschaftlichen Fest, zum Tanz, dann zur geheimen Kammer bis zur Enthüllung und Hingabe, dieser Weg wird also auf der einen Seite anschaulich-sinnlich

---

[23] Zu *natúren* als Ausdruck des Einswerdens vgl. Ruh (1985), S. 248.
[24] Mohr (1963), S. 393.

vorgeführt, auf der andern aber zeigt er sich als geistiger Prozeß, als Prozeß der Einswerdung mit Gott. Motive des Hohenliedes klingen an, die geheime Kammer etwa, aber das bleibt assoziativer Horizont; Mechthild hat sich von Text und Exegese völlig frei gemacht. Sie schafft die Liebesszenen neu in eigenständigem Entwurf, sie zeichnet den Weg der Braut zum Geliebten als in erotische Bilder umgesetzte mystische Selbstentäußerung. Das Hohelied liefert nur noch Motive. Im Prinzip könnte jede denkbare Liebesszene an die Stelle des Hohenliedes treten und genau wie diese den mystischen Vorgang zur Anschauung bringen. Historisch gesehen stehen im Hintergrund dieser neuen Freiheit der religiösen Erfahrung selbstverständlich Bernhard und die personale Hohelied-Mystik des 12. Jahrhunderts[25], aber das Verhältnis zum Heilsgeschehen als objektivem Bezugsrahmen hat sich ganz entscheidend verändert. Der Prozeß, der zur Unio führt, läßt die Heilsgeschichte zurück; es bleibt die völlig ungebundene Möglichkeit, alles Zeitliche augenblickhaft abzustreifen; deshalb auch die neue Art der Liebesszenen, die höfisch angesetzt, aber mit einer frei verfügbaren Metaphorik alle realen Vorstellungen sprengend über die traditionell-christologische Beziehung der Hohelied-Szenen hinweggehen. Welt und Geschichte in ihrer traditionellen Deutung sind zwar noch präsent, aber sie sind nicht mehr in erster Linie objektive Orientierung, Rückbindung, Absicherung, sondern sie stellen nur mehr Materialien bereit, die in Mechthilds ganz eigene Gotteserfahrung eingehen.

Wenn sich das St. Trudperter Hohelied noch am biblischen Text orientiert hat, so steht bei Mechthild nun das erotische Vokabular zur Darstellung der Vereinigung der Seele mit Gott frei zur Verfügung. Man geht gewissermaßen durch den Hoheliedtext hindurch auf die elementare menschliche Liebeserfahrung zurück. Das ist nicht mehr im traditionellen Sinn Naturallegorese, denn die Natur ist nicht mehr ein Arsenal, das kombinatorisch auf ein religiöses Geschehen bezogen wird, die Natur ist hier die körperliche erotische Erfahrung schlechthin. Sie tritt damit in ganz neuer Weise mit dem mystischen Vereinigungsprozeß in Beziehung. Die erotische Verschmelzung mit dem Du ist zwar Metapher für die Unio mit Gott, aber so wie das Alte Testament mehr ist als nur ein Fundus von Metaphern für das Neue Testament, da es seine historische Wahrheit ja behält, so ist auch die profane Erotik mehr als nur ein Metaphernangebot zur Darstellung der Unio. Der anthropologische Grund schwingt in der höchsten Du-Beziehung mit. Man könnte – vielleicht allzu kühn – sagen, er sei wie das alttestamentliche Geschehen eine göttliche Setzung mit Verweischarakter. Die Prägung der Menschennatur ermöglicht auch, ja gerade in ihrer Geschlechtlichkeit eine zeichenhafte Erfahrung, die zur höchsten Unio hin offen ist. Die historische Notwendigkeit dieser Wende ergibt sich daraus, daß die nun absolut gewordene persönliche Gotteserfahrung gewissermaßen auch einen allgemeinen anthropologischen Grund ver-

[25] Ruh (1989a).

langt. Welt und Geschichte sind als Interpretationshorizonte weitgehend gestrichen. Und damit bricht man auch aus der Kommentarsituation aus: Mechthild entwirft ihr Buch frei von jedem expliziten Textbezug.

Dies ist die letzte Konsequenz jener Entwicklung, die das Subjekt im Kommentierungsprozeß zunehmend stärker berücksichtigt: bei Tertullian ist das Subjekt hereingenommen in die kommentierende Bewegung, wenngleich man am Schluß mit der Bitte aus ihr austritt und sich unmittelbar vor Gott stellt. Im St. Trudperter Hohenlied geht die Deutung über die Heilsgeschichte zur subjektiven Erfahrung weiter, aber diese subjektive Erfahrung steht noch im Horizont der kommentierenden Auslegung. Mechthild greift durch den Hoheliedtext hindurch ein anthropologisches Muster auf und stellt von der göttlich geprägten Menschennatur her ihre Unioerfahrung dar, wobei alles, was an Traditionen zur Verfügung steht, frei mit einfließen kann. Die Kombinatorik hat sich in Metaphorik verwandelt, wobei hinzugefügt werden muß, daß die Metaphern ihre textfreie anthropologische Basis mitschwingen lassen, daß sie also bis zu einem gewissen Grad ontologisiert erscheinen.

III

Nun ein letzter Entwicklungsschritt: es ist der Schritt, den Meister Eckhart tut, wenn er auf jede objektive Basis verzichtet, um die subjektive religiöse Erfahrung zum einzig authentischen Text zu machen. So wird denn die Bibel, wenn er sie auf diese Erfahrung hin auslegt, für ihn gewissermaßen zum Kommentar der personalen Erfahrung.

Als Textgrundlage wähle ich die zweite deutsche Predigt[26]:

> Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II.
> Ich hân ein wörtelîn gesprochen des êrsten in dem latîne, daz stât geschriben in dem êwangeliô und sprichet alzô ze tiutsche: ‚unser herre Jêsus Kristus der gienc ûf in ein bürgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was.‘ (Ich habe vorweg einen lateinischen Satz zitiert, der im Evangelium steht und auf deutsch so lautet: ‚Unser Herr Jesus Christus ging hinauf in eine kleine Stadt und wurde von einer Jungfrau empfangen, die ein Weib war.‘)

Was Eckhart hier als Übersetzung des Bibelzitates, Lc 10,38, bietet, ist durch den lateinischen Text nicht gedeckt. Der Bibeltext sagt nur *mulier quaedam*. Eckhart macht daraus: ‚eine Jungfrau, die ein Weib war‘.

Im folgenden geht Eckhart implizit auf diese Abweichung ein, indem er klarstellt, daß diese *mulier* eine Jungfrau gewesen sein muß:

> Eyâ, nû merket mit vlîze diz wort: ez muoz von nôt sîn, daz si ein juncvrouwe was, der mensche, von der Jêsus wart enpfangen. Juncvrouwe ist alsô vil gesprochen

[26] Eckhart DW I, S. 24 ff. Vgl. zum Folgenden Ruh (1989b), S. 143 ff.

als ein mensche, der von allen vremden bilden ledic ist, alsô ledic, als er was, dô er niht enwas. Sehet, nû möhte man vrâgen, wie der mensche, der geborn ist und vor gegangen ist in vernünftic leben, wie er alsô ledic müge sîn aller bilde, als dô er niht enwas, und er weiz doch vil, daz sint allez bilde; wie mac er denne ledic sin? Nû merket daz underscheit, daz wil ich iu bewîsen. Wære ich alsô vernünftic, daz alliu bilde vernünfticlîche in mir stüenden, diu alle menschen ie enpfiengen und diu in gote selber sint, wære ich der âne eigenschaft, daz ich enkeinez mit eigenschaft hæte begriffen in tuonne noch in lâzenne, mit vor noch mit nâch, mêr: daz ich in disem gegenwertigen nû vrî und ledic stüende nâch dem liebesten willen gotes und den ze tuonne âne underlâz, in der wârheit sô wære ich juncvrouwe âne hindernisse aller bilde als gewærlîche, als ich was, dô ich niht enwas.
(Nun, achtet aufmerksam auf das, was ich sage: es ist notwendig so, daß sie eine Jungfrau war, diejenige, von der Jesus empfangen wurde. Jungfrau heißt nämlich soviel wie, daß ein Mensch von allen fremden Bildern frei ist, so frei wie er frei war, als er noch nicht war. Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und zur Vernunft herangereift ist, wie der so frei sein kann von allen Bildern, wie er es war, als er noch nicht war. Denn er weiß doch eine ganze Menge, und das sind alles Bilder. Wie kann er dann frei sein? Nun achtet auf meine Erklärung, mit der ich es euch erläutern will. Wäre meine Vernunft so umfassend, daß sämtliche Bilder, die alle Menschen je empfangen haben, in sie eingeprägt wären und auch die, die in Gott selbst sind, und hätte ich sie *âne eigenschaft,* d. h., ohne an sie gebunden zu sein, so daß ich keines von ihnen so ergriffen hätte, daß es mich gebunden hätte, nicht im Tun und nicht im Lassen, nicht mit Rücksicht auf das Vorher und das Nachher, ja: wenn ich in diesem gegenwärtigen Augenblick frei und ledig wäre für den liebsten Willen Gottes und ich ihn täte ohne Unterlaß, wahrlich so wäre ich eine Jungfrau ohne alle Behinderung durch Bilder, ebenso gewiß wie ich es war, als ich noch nicht war.)

Es geht also darum, daß der Mensch sich von den Bildern, das heißt von den Bindungen in die Erscheinungen dermaßen frei machen soll, wie er es vor seinem Eintreten ins irdische Leben war. Den Zustand solcher Freiheit bezeichnet Eckhart als Jungfräulichkeit.

Ich spriche aber: daz der mensche ist juncvrouwe, daz enbenimet im nihtes niht von allen den werken, diu er ie getete; des stât er megetlich und vrî âne alle hindernisse der obersten wârheit, als Jêsus ledic und vrî ist und megetlich in im selber. Als die m e i s t e r sprechent, daz glîch und glîch aleine ein sache ist der einunge, her umbe sô muoz der mensche maget sîn, juncvrouwe, diu den megetlîchen Jêsum enpfâhen sol.
(Ich sage weiter: Wenn ein Mensch eine Jungfrau ist, so streicht das nichts von all den Werken aus, die er je getan hat. Aber er steht jungfräulich und frei und ohne Behinderungen in der höchsten Wahrheit, so wie Jesus ledig und frei ist und jungfräulich in sich selbst. Wie die Meister sagen, daß Gleichheit die Voraussetzung für das Einssein ist, deshalb muß der Mensch Jungfrau sein, wenn er den jungfräulichen Jesus empfangen soll.)

Die Instanz, die den Bibeltext hier korrigiert oder zumindest ergänzt, ist ein vorgegebenes Konzept von der Begegnung der menschlichen Seele mit Christus. Christus kann nur von jemandem empfangen werden, der Jungfrau ist, das heißt von jemandem, der sich frei gemacht hat von allen Bindungen an

diese Welt. Er muß gewissermaßen in seinen vorgeburtlichen Zustand zurückkehren. Aber das genügt noch nicht. Eckhart fährt fort:

> Nû merket und sehet mit vlîze! Daz nû der mensche iemer mê juncvrouwe wære, sô enkæme keine vruht von im. Sol er vruhtbære werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Wîp ist daz edelste wort, daz man der sêle zuo gesprechen mac, und ist vil edeler dan juncvrouwe. Daz der mensche got enpfæhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aber got vruhtbærlich in im werde, daz ist bezzer; wan vruhtbærkeit der gâbe daz ist aleine dankbærkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbærkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterlîche herze.
> (Nun seid aufmerksam und seht genau zu! Wenn nun der Mensch immer Jungfrau bliebe, so würde er keine Frucht hervorbringen. Soll er fruchtbar werden, so ist es unabdingbar, daß er eine Frau ist. ‚Frau' ist das edelste Wort, mit dem man die Seele bezeichnen kann, es ist viel edler als ‚Jungfrau'. Daß der Mensch Gott in sich empfängt, das ist gut, und beim Empfangen ist er Jungfrau. Daß aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser. Denn nur wenn eine Gabe Frucht bringt, ist man dankbar für die Gabe. Und dabei ist der Geist eine Frau, wenn er widergebärend dankbar ist, indem er Jesus zurückgebiert in das väterliche Herz Gottes.)

Der Bibeltext, den Eckhart auslegt, sagt, daß Jesus in einer kleinen Stadt von einer Frau namens Martha empfangen wurde. Dieser konkrete Vorgang wird als Metapher genommen für ein inneres Empfangen Christi. Das Empfangen Christi aber geschieht jungfräulich, und wieder wird der konkrete Vorgang, der damit anklingt, die jungfräuliche Empfängnis durch Maria, zur Metapher für ein Empfangen Christi in einem jungfräulichen, das heißt in einem von allen Bindungen an die irdischen Erscheinungen freien Geist. Dann wird der Gedanke der Empfängnis weitergeführt: auf das Empfangen folgt das Gebären, deshalb muß die Jungfrau zur Frau werden. Und so wie Gott Jesus ins menschliche Herz hineingebiert, so gebiert der Mensch Jesus in das Herz Gottes zurück.[27]

Damit ist das traditionelle exegetische Verfahren auf den Kopf gestellt.[28] Es gibt nur mehr einen einzigen maßgebenden Text: das Wort, das Gott in die Seele spricht, was aber nichts anderes heißt, als daß er sich selbst spricht. Der Vollzug der Geburt des Wortes ist also der wahrhaft authentische Text, dem gegenüber alles weitere nur Kommentar sein kann. Dies in dem Sinne, daß andere Texte, die Bibel, aber auch die Philosophen und Kirchenlehrer daraufhin abgefragt werden, ob sie den einen authentischen Text sozusagen mitsprechen, ja die Unioerfahrung zu explizieren, zu veranschaulichen vermögen. Das, was bei diesen anderen Texten auf die Gottesgeburt in der Seele hin auslegbar ist, kann als Wahrheit gelten. Das Neue Testament wird damit in hohem Maße metaphorisiert und subjektiviert. So wird denn in Predigt 5b

[27] Zu Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und ihrer Tradition: Ruh (1989b), S. 138 ff.

[28] Zu Eckharts exegetischem Verfahren: Weiß (1963) und (1967); Winkler (1965) und (1980).

auch explizit gesagt: „Das Wort ‚Gott hat seinen eingeborenen Sohn in diese Welt gesandt', das sollt ihr nicht im Sinne der äußeren Welt verstehen, in der er mit uns gegessen und getrunken hat, ihr sollt es im Sinne der inneren Welt verstehen."[29] Oder in Predigt 22 heißt es, es sei Gott wertvoller, daß er [Christus] geistig geboren werde von jeder Jungfrau, das heißt von jeder guten Seele, als daß er von Maria leiblich geboren worden ist.[30]

Der einen Wahrheit, dem Vollzug der Gottesgeburt gegenüber sind alle übrigen Zeugnisse: Schrift, Natur, Geschichte gleichwertig. Die Naturbetrachtung kann auch ohne die Schrift zur Wahrheit führen. Eckhart kann sagen, daß Moses, Christus und Aristoteles dasselbe lehrten.[31] Das heißt eben, um es nochmals zu sagen: alle Äußerungen sind wahr, insofern sie mit dem Vollzug der Wahrheit in der Gottesgeburt übereinstimmen oder sich auf sie beziehen lassen, verschlüsselt, metaphorisch oder wie immer.

So gibt es denn bei Eckhart nicht mehr den Auslegungsprozeß vom Alten Testament zum Neuen Testament oder von der Natur zum Neuen Testament und weiter auf das Eschaton hin. Das typologische Denken fällt aus. Eckhart denkt nicht auf das Ziel hin, sondern vom Ziel her. Was Tertullian, das St. Trudperter Hohelied und auch Mechthild als einen Prozeß bieten, der auf die Erfahrung des Ich zielt, das hat Eckhart immer schon hinter sich gebracht. Mit der Erfahrung der Gottesgeburt steht man in ihrem kontinuierlichen Vollzug; es gibt keinen Prozeß, also auch kein interpretierendes Vorstoßen zur subjektiven Erfahrung mehr. Wenn Eckhart trotzdem so tut, als ob er in seinen Predigten die Bibel auslegen würde, so ist dieses Verfahren rein formaler Natur. In Wirklichkeit wird nicht die Heilige Schrift ausgelegt, sondern es wird die Erfahrung der Gottesgeburt mit Hilfe der Bibel dargestellt, oder genauer gesagt: diese Erfahrung wird mit anderen Zeugnissen des Gotteswortes kommentiert. Das scheinbar Kommentierte wird zum Kommentar.

Damit ist ein äußerster Entwicklungspunkt erreicht. Eckharts Nachfolger, Tauler und Seuse, haben nur mehr die Möglichkeit, mit älteren exegetischen Formen, den prozeßhaften Verfahren, Kompromisse zu schließen.

Ich blicke zurück: Am Anfang der Entwicklung steht die universale Kombinatorik Tertullians, und sie bleibt als Möglichkeit grundsätzlich erhalten. Sie zielt über einen totalen Verweisungszusammenhang dahin, das Subjekt existentiell in seinen eigenen Auslegungsprozeß hereinzunehmen. Das Kommentieren erfaßt am Ende den Kommentator. Das Verfahren ist auf das Eschaton bezogen, auf das Jüngste Gericht und die Gefährdung, die es mit sich bringt.

---

[29] Eckhart DW I, S. 90, Z. 3 ff.: *daz wörtelîn . . . ,got hât gesant sînen einbornen sun in die werlt'; daz sult ir niht verstân vür die ûzwendige werlt, als er mit uns az und trank: ir sult ez verstân vür die inner werlt.*

[30] Eckhart DW I, S. 376, Z. 3 ff.: *Daz ist gote werder, daz er geistlîche geborn werde von einer ieglîchen juncvrouwen oder von einer ieglîchen guoten sêle, dan daz er von Mariâ lîplîche geborn wart.*

[31] Eckhart LW III, S. 155: *Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus* – das bezieht sich auf das Hervorgehen der Welt aus Gott.

In der neuen Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts wagt man es, das Einssein mit Gott schon im Diesseits, wenngleich nur augenblickhaft, anzustreben. Das Wechselspiel zwischen Einssein und Trennung sah man illustriert im Hohenlied. Das Eschaton, auf das auch hier die Auslegung zielt, die Unio mit Gott, ist also in Ansätzen schon hier und jetzt realisierbar. Eine anthropologische Konstante, die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau, wird als zeichenhafte Erfahrung für das Verständnis und seine Vermittlung herangezogen, das heißt, man stößt durch die Gegebenheiten von Schrift und Welt zu einer elementaren, naturhaften Basis durch. Schrift und Welt fallen dabei aber nicht völlig aus, sondern sie werden in den Übertragungsprozeß zwischen dem körperlichen Vorgang und der seelischen Unio mit hereingeholt.

Und am Ende, bei Eckhart, ist das Verfahren umgedreht. Die subjektive Gotteserfahrung wird absolut gesetzt. Schrift und Welt sind nur insofern von Interesse, als sie diese Erfahrung abdecken: wenn die Bibel formaliter weiterhin kommentiert wird, so ist es in Wirklichkeit so, daß sie nur dem Kommentieren der subjektiven Erfahrung dient, indem sie diese absichert, expliziert, veranschaulicht. Und da überdies alles Explizieren die Erfahrung selbst nicht erreicht, bekommt das kommentierende Verweisverfahren den Charakter einer negativen Kombinatorik. In Predigt 2 erklärt Eckhart: ‚Ich habe gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die allein frei sei; bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Beschirmung des Geistes, bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes, bisweilen habe ich gesagt, es sei ein kleiner Funken. Jetzt aber sage ich: es ist weder dies noch das. Und trotzdem ist es etwas, was erhabener über Dies und Das ist als der Himmel über der Erde.‘[32] Es sei, so sagt er weiter, von allen Namen und Formen frei, es sei eins und einfaltig wie Gott: es sei die Kraft, in der der Vater den Sohn gebiert.[33]

Damit ist gesagt: Was kommentierend an Bildern herangezogen werden kann und die Vorstellung, daß sie füreinander eintreten können, all das ist zu streichen, da diese Kombinatorik eben kein Weg mehr ist, sondern etwas, was man nur aufruft, um es gleich wieder fallenzulassen. Der Zustand der Vollkommenheit kann sich nur dadurch artikulieren, daß er das Unvollkommene, und das ist der Prozeß, die kombinatorische Bewegung, immer wieder von sich weist: Preisgabe aller Bilder, Kombinatorik als Nicht-Weg.

Ich habe zu Beginn gesagt, das kombinatorische Verfahren tue den Texten zwar Gewalt an, aber das Spielerische hebe diese Gewalt wieder auf. Je mehr das Spielerische zurücktritt, je einsinniger der Deutungsprozeß wird, um so stärker müßte das Gewaltsame des Verfahrens offenbar werden. Das St.

---

[32] Eckhart DW, I, S. 39,1 ff.: *Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vünkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hœher boben diz und daz dan der himel ob der erde.*

[33] Ebd., S. 40, Z. 1 ff.

Trudperter Hohelied bietet eine Fülle von ‚harten' Allegoresen. In dem Maße freilich, in dem es das Bildmaterial produktiv ausfaltet, gewinnt es eine allegorisch entworfene Eigenständigkeit, und damit wird der erste gewaltsam wirkende Ansatz zurückgelassen.

Eckhart geht nicht nur rücksichtslos mit dem Bibeltext um, sondern er korrigiert ihn, ja er verwandelt Aussagen in ihr Gegenteil: am berühmtesten die Umwertung von Martha und Maria.[34] Doch zugleich scheut man sich, hier von exegetischer Gewaltsamkeit zu sprechen. Dies deshalb, weil gar nicht eigentlich der Bibeltext ausgelegt wird, sondern dieser Text – wie alles – Wahrheit bietet, insofern er die Erfahrung der Gottesgeburt zum Ausdruck bringen kann. Es ist die Wahrheit, die den Text verfälscht! Aber wird er dadurch wirklich verfälscht?

Vom Bewußtsein des Interpreten her gesehen ist die Fälschung eine Kategorie des modern-hermeneutischen Denkens. Der kombinatorische Kommentar mit seinen verschiedenen Abwandlungen und Umwandlungen bewegt sich in einem geschlossenen Sinnhorizont. Das interpretierende Subjekt ist nicht dialektisch in diese Bewegung einbezogen, sondern es wird auch ihm sein Platz im Sinnhorizont zugewiesen, und das kann, wie ich mit meiner historischen Reihe zeigen wollte, ein wechselnder Platz sein. Aber in jedem Fall schließt dies aus, daß dieses Subjekt ein eigenmächtiger Pol im Deutungsprozeß ist. Der Kommentar im strengen Sinn kann also seinem Prinzip nach gar nicht fälschen oder vergewaltigen. Er steht durch seinen Sinnhorizont immer schon in der Wahrheit.

Literatur

Auerbach, E. (1938) „Figura", in: *Archivum Romanicum* 22, S. 436–489, in: E. A. *Neue Dantestudien,* Istanbul 1944, S. 11–41, in: E. A. *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie,* Bern/München 1967, S. 55–92.

Bischoff, B. (1954) „Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter", in: *Sacris erudiri* 5, S. 189–279, in: B. B. *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* I, Stuttgart 1966, S. 205–273.

Bloch, P. (1969) „Typologische Kunst", in: *Lex et Sacramentum im Mittelalter,* hrsg. von P. Wilpert, Miscellanea Mediaevalia 6, Berlin, S. 127–142.

Brandenburg, H. (1959) „Einhorn", in: *Reallex. f. Antike und Christentum* 4, Sp. 840–862.

Caplan, H. (1929) „The four senses of scriptural interpretation and the medieval theory of preaching", in: *Speculum* 4, S. 282–290.

Daniélou, J. (1950) *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique,* Etudes de théologie historique 19, Paris.

[34] Zur Deutungstradition von Lc 10,38 ff.: Mieth (1969), S. 186 ff.; Wehrli-Johns (1986).

Eckhart DW = Meister Eckhart. *Die deutschen Werke,* hrsg. von J. Quint, Bde. I–III, V, Stuttgart 1958–1976.

Eckhart LW = Meister Eckhart. *Die lateinischen Werke,* hrsg. von J. Koch u. a., Bde. I–V [nicht abgeschlossen], Stuttgart 1936 ff.

Einhorn, J. W. (1976) *Spiritalis unicornis: Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters,* MMS 13, München.

Enzensberger, H. M. (1988) *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen,* Frankfurt a. M.

Harms, W. (1977) *Rezeption des Mittelalters im Barock,* in: Deutsche Literatur und europäische Kultur, hrsg. von M. Bircher/E. Mannack, Hamburg.

Haug, W. (Hrsg.) (1979) *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978,* Germanistische Symposien. Berichtsbände, III, Stuttgart.

Henkel, N. (1976) *Studien zum Physiologus im Mittelalter,* Hermaea 38, Tübingen.

Hörisch, J. (1988) *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik,* Frankfurt a. M.

Hoffmann, K. (1977) „Typologie, Exemplarik und reformatorische Bildsatire“, in: *Spätmittelalter und frühe Neuzeit. Kontinuität und Umbruch,* Tübinger Beitr. z. Geschichtsforschung 2, Stuttgart, S. 189–210.

Holtorf, A. (1973) *Neujahrswünsche im Liebesliede des ausgehenden Mittelalters. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Neujahrsbrauchtums in Deutschland,* GAG 20, Göppingen.

Hummel, R. (1989) *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: ‚St. Trudperter Hoheslied', Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry,* GAG 522, Göppingen.

Jantsch, H. G. (1959) *Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur,* Tübingen.

Lubac, Henri de (1959–1964) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* Bd. I–V, Paris.

Meier, Ch. (1976) „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorieforschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10, S. 1–68.

Menhardt, H. (Hrsg.) (1934) *Das St. Trudperter Hohelied,* Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, Bd. 21 und 22, Halle.

Mieth, D. (1969) *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur christlichen Lebens,* Regensburg.

Minnis, A. J./Scott, A. B. (Hrsg.) (1988) *Medieval literary theory and criticism, c. 1100–c. 1375,* Oxford.

Mohr, W. (1963) „Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg“, in: *Märchen, Mythos, Dichtung,* Fs. F. von der Leyen, hrsg. von H. Kuhn/K. Schier, München, S. 375–399.

Morin, G. (Hrsg.) (1897) *Sancti Hieronimi Presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta,* Maredsoli.

Neumann, H. (Hrsg.) (1990) *Mechthild von Magdeburg: ‚Das fließende Licht der Gottheit',* MTU 100, München/Zürich.

Ohly, F. (1958) *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200,* Wiesbaden.

Ohly, F. (1977) *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt.

Ong, W. (1947) „Wit and mystery: A revaluation in medieval Latin hymnology", in: *Speculum* 22, S. 310–341.

PG = *Patrologiae cursus completus*, series graeca, hrsg. von J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

PL = *Patrologiae cursus completus*, series latina, hrsg. von J.-P. Migne, Paris 1878–1890.

Rahner, H. (1964) *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg.

Ruh, K. (1985) „Gottesliebe bei Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete", in: *Romanische Literaturbeziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Fs. F. Rauhut, Tübingen, S. 243–254.

Ruh, K. (1989a) „Geistliche Liebeslehren des XII. Jahrhunderts", in: *Beitr. z. Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 111, S. 157–178.

Ruh, K. (1989b) *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München, 2. Aufl.

Sbordone, F. (Hrsg.) (1936) *Physiologus*, Mediolani/Genuae/Romae/Neapoli.

Sontag, S. (1967) *Against interpretation and other essays*, New York, 3. Aufl.

Stemmler, Th. (1975) „Typological transfer in liturgical offices and religious plays of the Middle Ages", in: *Studies in the literary imagination* 8/1, S. 123–143.

Wehrli, M. (1984) *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*, Stuttgart.

Wehrli-Johns, M. (1986) „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, Stuttgart, S. 354–357.

Weiß, K. (1963) „Meister Eckharts biblische Hermeneutik", in: *Mystique rhénane*, Paris, S. 95–108.

Weiß, K. (1967) „Die Hermeneutik des Meister Eckhart", in: *Studia Theologica* 21, S. 1–12.

Winkler, E. (1965) *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 6, Tübingen.

Winkler, E. (1980) „Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart", in: *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, hrsg. von U. Kern, München/Mainz, S. 169–182.

Wirth, K.-A. (1978) „Biblia Pauperum", in: *Verf.Lex.* I², Sp. 843–852.

Aleida Assmann

Der Eigen-Kommentar als Mittel literarischer Traditionsstiftung

Zu Edmund Spensers *The Shepheardes Calender*

1. Die editorische Armierung

Zu den ersten literarischen Werken, die in England von ihrem Verfasser eigenhändig in Druck gegeben wurden, zählt Edmund Spensers Eklogenzyklus *The Shepheardes Calender*. Dieses Gedicht erblickte das Licht literarischer Öffentlichkeit in voller editorischer Armierung. Unter dem Titel stand die Widmung an den damals bereits allgemein hochverehrten Philip Sidney. Druck und Vertrieb waren in der Hand eines Hugh Singleton in London. Das sparsam dekorierte Deckblatt des Buchs endet mit dem Erscheinungsjahr 1579. Doch damit nicht genug. Es folgen drei weitere Schriftstücke, bevor das Werk selbst zur Sprache kommt.

Das erste davon ist ein dreistrophiges Envoi-Gedicht, das der Autor unter dem verschlüsselten Namen *Immeritó* an sein Buch richtet. Dieses wird nackt und anonym als Waise in die Öffentlichkeit entlassen und dem Schutz des renommierten Patrons Philip Sidney empfohlen. Das Incognito des Autors soll dessen literarische Kühnheit schützen, und er verspricht, es mit weiteren Proben seiner Kunst zu lüften, wenn die Aufnahme positiv ausfalle.

Der zweite Text stammt ebenso von einem Anonymus, der sich als E. K. vorstellt. Es handelt sich um einen ausführlichen, an den Freund des Dichters, Gabriel Harvey, gerichteten Brief, dem die Patronage des neuen Autors und seines Werks anempfohlen wird. Der gefürchtete Mißerfolg wird, wie schon im Envoi-Gedicht, in der Gestalt von „Envy" personifiziert. Gemeinsam mit Philip Sidney möge der Freund das wehrlose Opus vor seinen Feinden schützen, wenn diese es aus Unverständnis und Mißgunst angreifen. Dieser direkte Schutz-Appell macht jedoch den geringsten Teil des Schreibens aus. Vier grundsätzliche Themen werden in diesem Vorspann angesprochen: 1. Probleme der Veröffentlichung, 2. Die Archaisierung der Sprache, 3. Die neue Poetik, 4. Die Rechtfertigung des Kommentars. Es zeigt sich, daß sämtliche Themen auf die Praxis des Kommentars als ihre gebündelte Konsequenz zulaufen.

1. Die *Probleme der Veröffentlichung* sind für diese Autorengeneration gänzlich neu. Sie sind die Pioniere, die erstmals das Medium des Buchdrucks nicht

zur religiösen oder moralischen Volksbildung einsetzen, sondern es in den Dienst ihrer eigenen literarischen Aspirationen stellen. Die anfängliche Personalunion des Unternehmers, Druckers, Verlegers, Übersetzers, Herausgebers, Autors beginnt sich auszudifferenzieren zugunsten einer Arbeitsteilung in der Dreiecks-Konstellation von Drucker, Autor und Patron. Im Erstdruck des *Shepheards Calender* werden drei Personen mit Namen genannt, der Drucker und die beiden Patrone, während die Namen des Autors und des Kommentators im dunkeln bleiben. Der Komplexität des Befunds werden wir allerdings erst gerecht, wenn wir in der Funktionsstelle „Autor" eine Differenzierung vornehmen. Dann wird nämlich deutlich, daß der Autor als biographisches und rechtliches Subjekt sich bedeckt hält, daß er noch nicht bereit ist, das unsichere Terrain der Öffentlichkeit zu betreten; während der Autor als Schöpfer seiner Verse und Exponent einer literarischen Tradition dagegen im vollen Rampenlicht steht. So sehr sich jener hinter seinem Werk verbirgt, so pompös tritt dieser darin auf; das ganze Gedicht ist nicht zuletzt eine Plattform grandioser literarischer Selbstinszenierung.

Die Publikationsschwelle wird in dieser Frühphase literarischer Druckproduktion mythisch dramatisiert als die Grenze zwischen Dunkel und Licht, die es mit prometheischem Eifer zu überschreiten gilt. Das Licht der Druck-Öffentlichkeit schillert. Als kaltes und gnadenloses Licht mobilisiert es die Angst existentieller Schutzlosigkeit, was im Bild vom Buch als Waisenkind anklingt; als warmes Licht des Ruhms verspricht es Anerkennung, Unsterblichkeit und eine gute Pension. „Vncovthe vnkiste, and lost that is vnsought" – mit diesen Worten, die soviel heißen wie: „wer unerkannt bleibt, bleibt ungeküßt; was nicht gesucht wird, bleibt verloren" überzeugt bei Chaucer der Kuppler Pandarus den liebeskranken Troilus von der Notwendigkeit, sich seiner Geliebten zu erklären.[1] Mit der Formel „vncouthe vnkiste" wird bei Spenser der Widmungsbrief eröffnet, der sie auf das Verhältnis von literarischem Werk und Öffentlichkeit anwendet. Ohne Öffentlichkeit kein Ruhm. Der Name des Autors soll *in der Fanfare der Fama erschallen, aber er soll nicht nur geküßt, sondern auch von allen geliebt, von den meisten verehrt und von den besten bewundert werden.*[2]

In einem Postscript zu diesem Brief wird Gabriel Harvey aufgefordert, es dem Freund gleichzutun und seine literarischen Werke ebenfalls der Öffentlichkeit zu übergeben:

> *Ich hoffe daß Sie, Mr. Harvey, sich überzeugen lassen, manche Ihrer ausgezeichneten englischen Gedichte der schwarzen Dunkelheit zu entreißen und ins ewige Licht zu stellen.*[3]

---

[1] Geoffrey Chaucer, Troilus and Criseyde, book I, v. 809, in: Chaucer (1969), S. 217.

[2] The Sheveardes Calender, Widmungsbrief an Gabriel Harvey, in: Spenser (1959), S. 416. Im Folgenden zitiert als: SC.

[3] *Now I trust M. Haruey [...] you will be perswaded to pluck out of the hateful darknesse, those so many excellent English poemes of yours, which lye hid, and bring them forth to eternall light.* (SC, S. 419.)

2. Die Theorie von der *Archaisierung der Sprache,* die im Widmungsbrief entwickelt wird, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Suche nach einem einheimischen poetischen Idiom. Eine Literatursprache muß sich, so die unterschwellige Prämisse, von der gesprochenen Umgangssprache abheben. Die von unserem Autor propagierte Lösung besteht in einer Verfremdung der Muttersprache durch Einschluß fremd klingender oder obsolet gewordener Wörter. Der Briefschreiber ahnt bereits, daß die Poetisierung der Sprache durch Archaisierung auf wenig Gegenliebe unter den Lesern stoßen wird, die die altertümlichen Wendungen nur unverständlich finden werden. Zur Rechtfertigung dieser Praxis führt er als Gründe an: Die Ehrwürdigkeit des Alters, vor dem sich Respekt und Achtung *(a certein religious regard)* geziemt; die Ästhetik der Dissonanz, die dichtes Gebüsch und schroffe Klippen ebensosehr als Steigerung der Naturschönheit rühmt *(disorderly order)* wie Dissonanzen in der Musik oder dunkle Schatten in der Malerei; und schließlich die Wiederherstellung und Aneignung eines verlorenen Kulturschatzes:

> *er hat sich bemüht, jene guten und natürlichen englischen Wörter, die lange Zeit außer Gebrauch und schon fast verloren waren, in ihr rechtmäßiges Erbe wieder einzusetzen.*[4]

3. Das Werk wird als Paradigma einer *neuen Poetik* vorgestellt. Es setzt sich polemisch ab von der zeitgenössischen Produktion der Zunft, die als „liederliche Rotte unserer zerlumpten Reimer" *(rakehellye route of our ragged rymers)* etikettiert wird. Mit der satirischen Bezeichnung ist bereits ein vorherrschendes Stilmittel dieser Gruppe gegeißelt, die lautmalende Alliteration. Ebenso wird der Reim als poetische Pflichtübung außer Kurs gesetzt. Die neue Poetik, das wird dabei klar, orientiert sich nicht an einheimischen, sondern an europäischen und antiken Normen. Die wichtigsten Unterscheidungsmerkmale zwischen der indigenen Reimerei und der neuen Poetik sind Kunstfertigkeit und Gelehrsamkeit.

> *Denn was bei den meisten englischen Schriftstellern locker und unbeholfen war, ist bei diesem Autor wohlbegründet, kunstvoll arrangiert und kraftvoll zusammengebunden.*[5]

Die neuen Dichter sind Hochschulabsolventen, sie haben alte Sprachen und ihre Literaturen studiert, sie messen sich am humanistischen Bildungsstandard europäischer Poesie. Spensers *Shepheards Calender* ist ein programmatischer Text, der dazu verhelfen soll, diesen Maßstab auch in England verbindlich zu machen.

---

[4] *... he hath laboured to restore, as to thyr rightful heritage such good and naturall English words, as haue ben long time out of vse and almost cleane disherited* (SC, S. 417)

[5] *For what in most English wryters vseth to be loose, and as it were vngyrt, in this Author is well grounded, finely framed, and strongly trussed vp together.* (SC, S. 417)

4. Das vierte Motiv des Widmungsbriefes, die Ankündigung und *Rechtfertigung des Kommentars,* vertieft die bereits angeschnittenen Themen. Denn ein Text, der so emphatisch von sprachlichen Normen und poetischen Konventionen abweicht, läuft Gefahr, sein Publikum zu verfehlen. Dieses Publikum entbehrt ja noch die Grundvoraussetzungen, um diesen Text, der sich als Manifest einer „neuen" Sprache und Tradition gibt, in seiner Qualität überhaupt würdigen zu können. Im Medium des Kommentars soll dieses Problem durch direkte Rezeptionssteuerung gelöst werden.

> *[Ich habe] eine gewisse Glosse oder Scholie angefügt für die Erläuterung altertümlicher Worte und schwieriger Wendungen. Ich bin mir bewußt, daß diese Form der Glossierung oder Kommentierung in unserer Sprache seltsam und gesucht erscheinen mag. Da ich mir aber sicher war, daß viele ausgezeichnete und gelungene Kunstgriffe sowohl in der sprachlichen Form als auch im Gehalt im Verlauf einer geschwinden Lektüre überlesen würden, sei es, daß sie unerkannt bleiben, sei es, daß sie übersehen werden, und damit wir es auf diesem Gebiet den Gebildeten anderer Nationen gleichtun mögen, hielt ich es für angemessen, mich der Mühe zu unterziehen, und das um so mehr, als ich durch nahe Bekanntschaft in die Pläne des Autors eingeweiht war und hier wie bei etlichen anderen seiner Werke seine ureigensten Gedanken teilen durfte.*[6]

Vier Gründe führt der Kommentator hier für sein ungewöhnliches Unternehmen an:
- der Bedarf an Worterklärungen und sprachlichen Paraphrasen
- Hinweise auf besondere Kunstgriffe und literarische Leckerbissen
- die Ambition, mit anderen Kulturnationen zu wetteifern
- das Privileg, in die Intentionen des Autors und dessen Werk eingeweiht zu sein.[7]

---

6 (I haue) *added a certain Glosse or scholion for thexposition of old wordes and harder phrases: which maner of glosing and commenting, well I wote, wil seeme straunge and rare in our tongue: yet for somuch as I knew many excellent and proper deuices both in wordes and matter would passe in the speedy course of reading, either as vnknowen, or as not marked, and that in this kind, as in other we might be equal to the learned of other nations, I thought good to take the paines upon me, the rather for that by meanes of some familiar acquaintaunce I was made priuie to his counsell and secret meaning in them, as also in sundry other works of his.* (SC, S. 418)

7 In der Frage nach der geheimnisvollen Identität des E. K. teilt sich die Forschung in Stimmen, die ihn von Spenser fernhalten wollen („we should be sorry to think Spenser capable of the pedantry and folly which the comments of E. K. display") und solche, die ihn ihm naherücken („whoever E. K. may have been, it is evident that throughout his commentary he speaks the poet's sentiments as well as his own"). Eine salomonische Formel ist die von der „joint editorship": Spencer (1943), S. 646, 648. Im Gegensatz zum Fremdkommentar, der dem Text eine nachträgliche, von einem betont anderen Standpunkt ausgehende Lektüre zukommen läßt, handelt es sich hier um einen (selbstverfaßten oder an einen Freund delegierten) Eigenkommentar, der das Werk von vornherein in den verschiedenen Registern von Text und Metatext anlegt. Es überrascht, daß die Zweischichtigkeit des Werks in der Literatur noch wenig Beachtung gefunden hat, obwohl die Kommentierung literarischer Werke in der Renaissance eine bedeutende Rolle spielt. Vgl. dazu den Sammelband G. Mathieu-Castellani und M. Plaisance (1990).

Die editorische Armierung, von der wir eingangs sprachen, ist mit der Epistel an Gabriel Harvey noch nicht abgeschlossen. Es folgt (ebenfalls aus der Feder des E. K.?) eine Gesamtübersicht über das Werk, betitelt: „The generall argument of the whole booke". Der Titel hält kaum, was er verspricht. Statt eines Resümees wird dem Leser ein Exkurs über die subtile Unterscheidung zwischen poetischen Schaf- und Ziegenhirten bzw. zwischen „Aeglogen" und „Eclogen" zugemutet. Die dann folgende Einteilung der Gedichte in klagende („plaintiue") und erbauliche („recreatiue") ist wiederum zu unspezifisch, um die Textmasse wirklich zu ordnen und der Lektüre eine Orientierung anzubieten. Den weitaus größten Teil des „Arguments" nimmt ein gelehrter Traktat über Zeitmessung und Jahres-Einteilung ein, wobei vor allem die Unterschiede zwischen dem christlichen Kalender, der mit der Geburt Christi beginnt, und dem heidnisch-astrologischen Kalender, der mit der zyklischen Erneuerung der Natur im März beginnt, herausgearbeitet werden.[8]

2. Die Ekloge als Gattung poetischer Selbstreferentialität

Spensers Eklogenzyklus verzichtet auf die Bibel als kulturellen Referenztext und öffnet in der Nachfolge italienischer (Mantuanus) und französischer Vorbilder (Marot) mit seinem Text den neuen Referenzraum antiker Dichtung und Mythologie. Die Wege von Dichtung und Christentum trennen sich, eine neue Allianz von Dichtung und Fiktion ist besiegelt: Geschichten, Gestalten und Bilder des heidnischen Altertums, die in keinem vordergründigen Sinn wahr sind, werden als poetisch effektiv entdeckt.

Die Ekloge ist die Gattung poetischer Selbstreferentialität. In diesem Medium reflektieren Dichter seit Theokrit und Vergil in der Rolle von Schäfern über ihren Status und ihre Dichtung.[9] In England werden damit zum erstenmal das Geschick und die Aspirationen des Dichters zum Gegenstand der Dichtung. Colin Clout, der vom Kommentator von Anfang an als persona des Dichters eingeführt wird, tritt mit seinen persönlichen Problemen in drei Eklogen auf, in drei weiteren stehen Gedichte von ihm im Mittelpunkt, die formell rezitiert werden. Hinzu kommt die Oktober-Ekloge, die dem Renommee des Dichters in Antike und Gegenwart sowie dem Niedergang des Mäzenatentums gewidmet ist. Cuddie, der dieses vorbringt, wird vom Kommentator ebenfalls für eine Dichter-persona gehalten.

---

[8] Rückblickend macht der Leser die bei einem überzeugten Protestanten wie Spenser überraschende Beobachtung, daß sein Eklogenzyklus ausschließlich auf den paganen und folkloristischen Kalender Bezug nimmt und den heilsgeschichtlichen Zeitrahmen gänzlich ausblendet.

[9] In einem aus dem Geist Moritz Eschers geschriebenen Kapitel hat Ernst A. Schmidt (1972), S. 107 ff., diesen Sachverhalt dargelegt: „Der Dichter dieser poetischen Welt mit ihren Dichtern und deren Liedern, die wiederum diese poetische Welt erzeugen, dichtet seine eigene Dichtung, indem er Dichter dichtet, die wie er eine poetische Welt schaffen."

Mit der Wahl der Gattung Ekloge hat der Dichter einen neuen Bildungshorizont geöffnet und den Weg konsequenter Selbstinszenierung eingeschlagen. Programmiert ist dieser Weg durch die „rota Virgilii", die spätantike Kanonisierung einer Dichterbiographie zum verbindlichen literarischen Produktionsmuster.[10] Die Eklogen sind der erste Schritt auf einem vorgezeichneten Weg, sie sind das Ausgangs-Genre der literarischen Fingerübungen (der Kommentator spricht, an Peagasus denkend, von „Flugübungen"). Das Curriculum schreitet von den Hirten-Eklogen über die Landbaugedichte zum nationalen Epos fort. Spenser, daran besteht kein Zweifel, hat von Anfang an seinen poetischen Auftrag in den Dimensionen einer nationalkulturellen Mission verstanden.

Ebenfalls zum Gattungsschema gehört, daß die Grundstimmung dieser poetischen Selbstreflexion die Klage ist. Sie wird vordergründig genährt vom Schmerz unerwiderter Liebe, die den Dichter am Anfang und am Ende des Werks zu Szenen dramatischer Dichtungsverweigerung inspiriert. In der ersten Ekloge wird die Flöte zerbrochen, in der letzten wird sie an einen Baum gehängt. Der Dichter inszeniert sich in seinem Erstlingswerk im schroffen Gestus der Verweigerung, der Resignation. Der Akzent fällt damit auf die Einsamkeit, die soziale Ortlosigkeit und Abgehobenheit dieses poeta novus. Seine literarischen Bemühungen, so das bittere Fazit der letzten Ekloge, waren vergeblich. In scharfem Kontrast zur eigenen Selbsteinschätzung steht die Anerkennung, ja tiefe Verehrung der Freunde und Mit-Schäfer; für sie besteht kein Zweifel, daß die Kunst des Colin Clout alle anderen überragt. Ebensowenig Zweifel bestehen für den Kommentator an der Bedeutung des Werks selbst, von dem in einem Epilog gesagt wird, ein Kalender messe üblicherweise die Zeit, der Sheapheards Calender jedoch überdaure sie und messe die Ewigkeit. Für ein literarisches Debüt eine recht steile Selbst-glorifikation!

3. Zur Funktion des Kommentars

Zum Dekorum der Gattung der Ekloge gehört die affektierte Schlichtheit. Die Schäfer dürfen nicht wie Cambridge-Studenten oder Höflinge reden, obwohl sie diese vorstellen mögen. Zur Draperie der pastoralen Szenerie gehören ländliche Einfalt und eine kernige Sprache. Das bedeutet, daß alles Spitzfindige, Gelehrte, Komplizierte von diesem Text fernzuhalten ist. Der Kommentar, der als komplementäre Ergänzung zum Text hinzutritt, bildet das Auffangbecken für einen dem Dekorum zuliebe abgespaltenen Informationsüberschuß. So wird der pedantische Kommentar zur Bedingung der Möglichkeit eines „rustikalen" Textes. Darüber hinaus hat er weitere Funktionen: er etabliert den

[10] Spenser spielt auf die „rota Virgilii" in der Oktober-Ekloge, v. 57–59 an (457); zur Geschichte des Topos E. R. Curtius (1963), S. 238.

Status des Textes als eines poetologischen Manifests und legt durch direkte Rezeptionssteuerung die Grundlagen für eine literarische Bildung des Publikums. Im Medium des Kommentars schafft sich dieses Werk seine eigene Tradition und sein eigenes Publikum. Sechs Aspekte das Kommentars wollen wir im Folgenden besonders hervorheben:

- Die Stiftung einer neuen Tradition
- Die Öffnung eines neuen Bildungshorizonts
- Die Konstruktion eines poetischen Idioms
- Historisierung und Poetisierung
- Referenzbezüge
- Bewertungsvorgaben

3.1. Die Stiftung einer neuen Tradition

Die allererste Glosse für den Januar führt den Namen Colin Cloute ein, *vnder which name this Poete secretly shadoweth himself* (422). Decknamen gehören zur pastoralen Konvention, doch werden für die Schäfer die bekannten antiken Namen als zu unwahrscheinlich ausgeschlossen. Dennoch spielt der Name Tityrus, den Vergil für sich wählte, in Spensers Calender eine große Rolle. In der allerersten Glosse wird er bereits als Name des Vergil eingeführt und taucht in der Februarglosse mit neuer Referenz wieder auf:

> *Mit Tityrus kann nur Chaucer gemeint sein, dessen Ruhm für unterhaltsame Erzählungen unsterblich ist, solange die Erinnerung an seinen Namen weiterlebt und der Name der Dichtung bestehen wird.*[11]

Der Fortbestand der Dichtung wird hier programmatisch mit der Erinnerung an den Namen Chaucer verbunden. Noch emphatischer ist in dieser Hinsicht die Juni-Ekloge, in der Colin seine Dichtung aus dem Wirkungsbereich der Musen heraus und in die Nachfolge des einheimischen Tityrus stellt. Auf diesen stimmt Colin eine Klage an:

> The God of shepheards Tityrus is dead,
> Who taught me homely, as I can, to make [...]
> Nowe dead he is, and lyeth wrapt in lead,
> (O why should death on hym such outrage showe?)
> And all hys passing skil with him is fledde,
> The fame whereof doth dayly greater growe. VI, 81 ff. (442)

Zu betonen, daß Chaucer-Tityrus tot ist, heißt beklagen, daß die große Tradition einheimischer Dichtung auf englischem Boden abgerissen ist. Sie gilt es zu erneuern. Spenser tut dies, indem er eine poetische Ahnentafel aufstellt und sich zum Stammhalter jener abgebrochenen Genealogie macht. Mit ei-

[11] *Tityrus) I suppose he meane Chaucer, whose prayse for pleasaunt tales cannot dye, so long as the memorie of hys name shall liue, and the name of Poetrie shal endure.* (426, vgl. auch 443: *That by Tityrus is meant Chaucer, hath bene already sufficiently sayde.*)

nigen Tropfen, die aus der poetischen Quelle Chaucers auf ihn übergehen, hofft er auch in England das europäische Wunder der Renaissance nachzustellen:

But if on me some little drops would flowe,
Of that the spring was in his learned hedde,
I soone would learne these woods, to wayle my woe,
And teach the trees, their trickling teares to shedde. (VI, 93 ff.)

Spenser, der Stifter einer neuen Tradition, zeigt sich als Erneuerer einer abgebrochenen Tradition, die er mit hohem Selbst-, ja Sendungsbewußtsein als eigenen Sonderweg abseits vom Hauptstrom poetischer Praxis etabliert.[12]

Obwohl die Identifikation von Tityrus und Chaucer immer wieder bestätigt wird, bleibt sie doch alles andere als selbstverständlich. Es ist höchst eigenwillig, Chaucer als „God of shepheards" anzureden. Dieser Titel gebührt keinem anderen als Vergil, der für das Abendland zum Vater pastoraler Dichtung geworden ist. Mit der Übertragung des Namens auf Chaucer macht Spenser diesen zum englischen Vergil. Er vollzieht hier einen Akt poetologischer translatio, jedoch nicht im Geiste agonalen Kulturwettstreits und Überbietungseifers. Der englische „Moderne", Chaucer, wird hier vielmehr an den Kanon antiker Dichtung angeschlossen. Deshalb heißt Chaucer „Tityrus", was soviel bedeutet wie Pseudo-Vergil, wobei zwei Traditionen eher zusammengeschlossen als polemisch auseinanderdividiert werden.

Als Kanonisierungsstrategie betrachtet, erfüllt der Name Tityrus eine Doppelfunktion. Er affirmiert Vergil und mit ihm die antik-europäische Tradition pastoraler Poesie, und er affirmiert Chaucer und mit ihm die autochthone Vorgeschichte englischer Dichtung. Vergil wird kanonisiert als Gründerfigur bestimmter poetischer Gattungen, Chaucer wird kanonisiert als nationale Identifikationsfigur. Mit Vergil schließt Spenser an eine bestehende Tradition an, mit Chaucer erhebt er den Anspruch, eine eigene zu gründen. Der Name Tityrus ist eine Klammer um beide Traditionen.[13]

---

[12] Geradezu als Emblem für diese poetologische Situation darf man die erste Strophe der Dezember-Ekloge lesen, in der es heißt:

The gentle shepheard satte beside a springe,
All in the shadowe of a bushye brere,
That Colin hight, which wel could pype and singe,
For he of Tityrus his songs did lere.
There as he satte in secreate shade alone,
Thus gan he make of loue his piteous mone.(XII, 1 ff.; 464)

[13] Zu demselben Schluß kommt Helen Cooper (1977), S. 152: „His highest authority, in fact, is English, but the highest compliment he can pay him is to give him the name of the classical master-poet."

3.2 Die Öffnung eines neuen Bildungshorizonts

Wir haben darauf hingewiesen, daß Spenser die Bibel als Referenztext durch den antiken Bildungskosmos ersetzt.[14] Diese Entscheidung führt zu einem tiefgreifenden Umbau des kulturellen Gedächtnisses. Spenser muß die Bildungswelt, die er in seiner Dichtung beschwört, erst einmal explizit aufbauen. Diese Aufgabe erfüllt der Kommentar; er legt den Grundstein zu diesem Bildungsfundus, indem er den Lesern gewissermaßen ein Elementarbuch kultivierter Lektüre in die Hand gibt.[15]

Motivsammlungen und mythologische Lexika waren damals noch nicht auf dem Markt. Der Eklogen-Kommentar hellt die epischen und mythologischen Zusammenhänge dessen auf, was in der Dichtung nur in Anspielungen auftaucht. Man erfährt hier ausführlich, was es mit der Ferse des Achilles (III), mit den Geschicken von Atlas (IV), Argus (X), Pan (V) oder der Io (VI), mit den Parzen (XI), dem Urteil des Paris oder dem Streit zwischen Phoebus und Pan auf sich hat. Alle diese Namen und Geschichten sind gegen Ende des 16. Jahrhunderts erklärungspflichtig, sicher nicht für den engen Kreis humanistisch Gebildeter, aber für das breitere bürgerliche Publikum, das Spenser im Medium des Buchdrucks erreichen will.

Ebenso wichtig wie der Fundus antiker Sagen und Mythen ist der Raum der Intertextualität, in den Spenser sein Werk hineinschreibt. Am Schluß jeder Ekloge steht ein Motto des betreffenden Schäfers in lateinischer oder italienischer Sprache; weitere übersetzte Zitate von Chaucer, Vergil, Ovid sowie modernen europäischen Autoren weist der Kommentar aus. Spensers Eklogen zeigen sich als anspruchsvolle literarische Produktion, indem sie sich an das Zitationsgefüge lateinisch-romanischer Tradition anschließen. Diesen kulturellen Standard auch auf englischem Boden heimisch zu machen ist das Ziel, dem der Kommentar den nötigen Nachdruck verleiht.

Zum Bildungshorizont[16] seiner Dichtung gehört noch eine andere Dimen-

---

[14] Einige biblische Anspielungen tauchen weiterhin auf, aber sie sind deutlich relativiert und in Distanz gerückt. So wird das Stichwort „Paradies" nicht mit dem Buch Genesis belegt, sondern mit Diodor (VI), und so nimmt Pan-Christus die universalen Züge eines Weltgotts an (V). Der Name Aarons darf nicht erwähnt werden, weil er ein Spezialwissen bezeugt, das einem schlichten Schäfer schlecht ansteht. In der Juli-Glosse heißt es: *he meaneth Aaron; whose name for more Decorum, the shephearde sayth he hath forgot, lest his remembraunce and skill in antiquities of holy writ should seeme to exceede the meanenesse of the Person* (447). Die Formulierung *antiquities of holy writ* scheint mir symptomatisch für eine historisierende Distanzierung der hebräischen Bibel, ein Phänomen, auf das wir noch zurückkommen werden.

[15] Spenser muß hier natürlich nicht ganz von Null anfangen. Neben einzelnen einheimischen Vorläufern wie Barclay wurde die pastorale Welt vor allem durch die neulateinischen Eklogen Mantuans verbreitet, die zum Standard-Textbuch im europäischen Schulunterricht erhoben wurden.

[16] Statt „Bildungshorizont" können wir ebensogut mit G. Mathieu-Castellani von einem „Intertext" sprechen, der sich aus Referenzbezügen konstituiert; er setzt sich zusammen aus „l'Ecriture, la Tradition, notamment scrupturaire, mais aussi les légendes et les mythes, le corpus hétérogène des œuvres érudites et savantes et des croyances". Die Autorin betont

sion. Wir können sie „enzyklopädisches Weltwissen“ nennen. Auch diesen Horizont von Sachwissen und Realreferenzen baut der Kommentar auf. Er enthält Belehrungen und Exkurse über meterologische[17], geographische, astrologische und historische Themen. Man wird ebenso präzis unterrichtet über die Gesetze von Ebbe und Flut (XII) wie über die Divinationspraktiken der Römer (XII) und erfährt allerhand über Geschichte und Geographie des eigenen Landes, z. B. wann die Wölfe vertrieben wurden, oder daß die Grafschaft Kent besonders waldreich ist und spät christianisiert wurde. Damit wird der literarische Text explizit an jenes Sachwissen angeschlossen, das im Druckzeitalter einer Prüfung unterzogen und rapide ausgeweitet wurde.

3.3 Die Konstruktion eines poetischen Idioms

Das historische Bewußtsein hat seine markanteste Erfahrungsgrundlage im Sprachwandel. Seit als Schriftsprache nicht mehr nur das invariante „tote“ Latein, sondern auch die veränderlichen, „lebendigen“ Vulgärsprachen in Gebrauch kamen, hielt die Kodifizierung ältere Sprachstufen fest und machte die Differenz zur jeweiligen Gegenwart offenbar. Spenser ist von der Sprache Chaucers bereits durch sieben Generationen getrennt, ein Abstand historischer Fremdheit, den er durch intensive und pietätvolle Lektüre aufholte. Das poetische Idiom seines Eklogenzyklus hat er als eine Art Brückenschlag zwischen seiner eigenen und der Sprache Chaucers konzipiert. Damit war der unmittelbare Anstoß zur Kommentierung gegeben: ungewöhnliche Wendungen und obsolete Formen machten das Geschäft der Erklärung unumgänglich. Dem Leser mußte Fremdheit zugleich zugemutet und über sie hinweggeholfen werden.

Wie kam es überhaupt zu dieser paradoxen Sprachsituation? Vergegenwärtigen wir uns Spensers Problem. Es bestand darin, daß das Englische nicht die erforderlichen Qualitäten einer Literatursprache aufwies. Obwohl sich im Spektrum der Dialekte bereits eine Leitvarietät herausgebildet hatte, die sich zunehmend als Schriftsprache etablierte, wies die englische Muttersprache als Literatursprache doch noch zwei gravierende Mängel auf: sie unterlag einem rapiden Wandel, und es fehlten ihr die wichtigen Resonanzen. Sie entbehrte jene semantische Tiefe, wie sie durch die kumulativen Investitionen von Dichtern über Generationen hinweg entsteht. Beide Mängel gedachte Spenser durch künstliche Archaisierung zu beheben. Indem er die sprachgeschichtliche Uhr zurückdrehte und obsolete Wendungen aufnahm, hoffte er beides,

---

dabei besonders die Beglaubigungsfunktion des literarischen Kommentars: „Il s'agit toujours de fonder en vérité le discours de la poésie.“ Vgl. G. Mathieu-Castellani (1990), S. 43.

[17] Die meterologische April-Glosse stellt zugleich ein bedeutsames Bindeglied zwischen Chaucers Beginn der Canterbury-Tales (*Whan that Aprille with his shoures sote/ The droghte of Marche hath perced to the rote*) und Eliots Waste Land (*April is the cruellest month ...*) dar: *Aprill, which moneth is most bent to shoures and seasonable rayne: to quench, that is, to delaye the drought, caused through the drynesse of March wyndes.* (III, 433).

seine Kunstsprache dem historischen Veränderungsrhythmus entziehen und sich an die Blütezeit Chaucers anschließen zu können. Spenser strebte mit seinem linguistischen Experiment eine klassische Literatursprache an, die der Gegenwart entrückt war und überzeitliche Geltung beanspruchte.

Spensers Sprach-Experiment ist, wie wir wissen, gescheitert. Weder ist Spensers poetisches Idiom klassisch geworden, noch konnte er verhindern, daß Chaucers Sprache für die Engländer der folgenden Jahrhunderte gänzlich obsolet wurde.[18] Schon die Zeitgenossen, angefangen bei den engsten Freunden, zeigten wenig Verständnis für eine poetische Diktion, in der es von Archaismen und Dialektausdrücken wimmelte. Unabhängig von der Wirkung muß aber der Anspruch selbst gewürdigt werden, der neben Miltons oder Wordsworths Arbeit an der poetischen Diktion zu stellen ist.

Die Ersetzung geläufiger Wörter durch solche einer bereits vergangenen Sprachstufe gibt dem Kommentator immer wieder Anlaß zu etymologischen Exkursen. Damit erschließt er dem Text eine historische Tiefendimension, in der das gegenwärtig Gültige als das durch die Zeit Gewordene erscheint. Manche etymologische Spurensicherung wird unversehens zu einer Zeitreise in die Vergangenheit mit Besichtigung abgelebter Vorstellungen und Praktiken. Anläßlich des Lexems „spell" z. B. wird dem Leser nicht nur die Bedeutung „magischer Spruch" sowie der Zusammenhang mit „gospel" mitgeteilt, sondern er lernt gleich auch noch etwas über die Gepflogenheiten „in elder tymes", sich durch Zaubersprüche („nightspel") gegen Diebe in der Nacht zu versichern.

3.4 Historisierung und Poetisierung

Nicht nur auf der Ebene des Sprachwandels hat Spenser ein historisches Bewußtsein ausgebildet. Dieses erstreckt sich, wie bereits angedeutet, gerade auch auf die Veränderlichkeit von Sitten und Gebräuchen. Den Menschen nicht als immergleiches Bündel bestimmter Laster und Tugenden wahrzunehmen, sondern in der historischen Dimension qualitativer Veränderung zu sehen gehört zu den neuzeitlichen Errungenschaften protestantisch-humanistischer Denkart. Die Reformation, das Schisma mit der katholischen Kirche, markiert einen Traditionsbruch, der den Anstoß zu einem kritischen Geschichtsbewußtsein gab. Wer den Faden einer kontinuierlichen Tradition durchtrennt, findet sich in der Zugluft historischen Wandels und unverbundener Epochen wieder.

Die kulturelle Praxis des Kommentierens ist eng mit dem Problem historischen Wandels verbunden. Der Kommentar ist, kurz gesagt, die Antwort auf

[18] Noch einmal vier Generationen später stellt Dryden, der Chaucer ins Neuenglische übersetzte, die Frage: „How few are there who can read Chaucer, so as to understand him perfectly? And if imperfectly, then with less profit, and no pleasure." John Dryden, Preface to *Fables* (1700) in: J. A. Burrow (Hrsg.) (1969), S. 70.

die Herausforderung, die darin besteht, daß sich ein als verbindlich anerkannter Text unvermeidlich von der gesellschaftlichen Wirklichkeit entfernt und stets mit dieser neu vermittelt werden muß. Bei Spenser hat der Kommentar auch etwas mit historischem Wandel zu tun, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, daß hier Differenz nicht überbrückt, sondern erst richtig herausgestellt wird. Der Kommentar wird zum Medium, in dem über Diskontinuität, über kulturellen und historischen Abstand reflektiert wird. Dafür möchte ich die beiden prominentesten Beispiele anführen.

In der Glosse zur Mai-Ekloge wird das Lemma „Great pan" erläutert mit einem Hinweis auf Christus, den wahren Gott der Schäfer und guten Hirten, der für seine Herde in den Tod geht. Die Etymologie von „pan" = „alles" motiviert diese Allegorese, die den griechischen Bocksgott mit dem allmächtigen Gott der Christenheit identifiziert. An die Worterklärung angeschlossen wird die Geschichte vom Tod des Großen Pan, die Plutarch in seiner Schrift *Über den Niedergang der Orakel* zum erstenmal berichtet. Der Kommentator folgt in seiner Nacherzähung aber nicht Plutarch, sondern Eusebius, der dieses Ereignis als Sieg des Christentums über das Heidentum interpretiert. Die Moral dieser Geschichte ist, daß durch Christus die Welt entzaubert ist, weil die paganen Gottheiten ein für allemal entmächtigt wurden. Für Spenser ist die Entmächtigung der paganen Götter die Voraussetzung ihrer Wiedergeburt in der Poesie. Nachdem ihre wirkende Macht gebrochen ist, können sie als Fiktionen die Phantasie der Dichter bevölkern. Die kulturelle Differenz zwischen römischer Antike und christlichem Abendland ist für Spenser die Bedingung der Wiederkehr der heidnischen Götter.

Das „Nachleben der Antike" nimmt in der Renaissance ganz unterschiedliche Formen an. Spensers Gebrauch antiker Mythologie als poetische Staffage steht gewiß am entgegengesetzten Pol jener Form des Nachlebens, für das sich Aby Warburg interessierte. Warburg faszinierte umgekehrt der unbewußte Transfer menschheitlicher Grunderschütterungen; er suchte im paganen Dekor der Renaissancemalerei die prekären Affekt-Potentiale auf, die antike Gottheiten im modernen Gewand unvermittelt freizusetzen vermochten. Für Spenser bietet die antike Kultur ein Reservoir unverbindlicher Wahrheiten, die als Fiktionen literarisch nutzbar gemacht werden können. Sie fügen sich in einen Diskurs, der sich im Modus des Als Ob etabliert und auf keine affirmativen Wahrheiten mehr festlegen läßt.

„Ästhetische Erfahrungen", schreibt H. Schlaffer im Anschluß an C. S. Lewis, „machen wir mit klassischen Dämonen, nicht mit einheimischen Gespenstern."[19] Dieses Aperçu führt uns zum zweiten Beispiel, es betrifft das

[19] H. Schlaffer (1990), S. 140. Schlaffer hat den Zusammenhang zwischen Historisierung und Ästhetisierung zum Kennzeichen des neuzeitlichen Fiktionsbegriffs gemacht. Der Mechanismus ist einfach: „Die negative Macht des historischen Denkens" setzt beständig Sinnentwürfe außer Kurs, die dann von der Poesie als Fiktionen bewahrt werden. „Unter dem Titel des Ästhetischen leben veraltete Welterfahrungen und -deutungen trotz ihres bedenklichen Status dennoch mit allgemeiner Zustimmung weiter." (123)

Überleben der Dämonen im volkstümlichen Aberglauben. In der Juni-Glosse gibt es einen längeren Exkurs zum Stichwort „Feen". Der Glaube an solche Wesen, so heißt es dort, sei ebenso alt wie hartnäckig *(sticketh very religiously in the myndes of some)*. Diese Disposition mache sich die katholische Kirche zunutze, ja sie nähre sie noch, weil sie darauf bedacht sei, das einfache Volk im Zustand der Unwissenheit und Abhängigkeit festzuhalten. Dagegen wendet sich das protestantische Aufklärungspathos:

> *Um den blühenden Unsinn über Elfen aus den Herzen der Menschen auszurotten: in Wahrheit gibt es keine solchen Wesen, und noch nicht mal deren Schatten . Es handelt sich dabei um reine Erfindungen kahlköpfiger Mönche und schurkischer Pfaffen.*[20]

Exorziert wird der Aberglaube mit dem, was der Kommentator für historisch kritisches Sachwissen hält. Als Waffe dient ihm die Etymologie: „elfes" und „goblins" werden überraschenderweise auf „die Namen der rivalisierenden Florentiner Häuser ‚Guelfen' und ‚Gibelinen' zurückgeführt. Die Fehde habe dazu geführt, den Namen der gegnerischen Seite zu einem Schreckgespenst zu machen, mit dem man widerspenstigen Kinder gedroht hätte.[21]

Wie erklärt es sich dann aber, daß Spenser sein Hauptwerk, das Versepos *The Fairie Qveene,* ausgerechnet in das Szenario der Feen- und Elfenwelt verlegt hat? Es gilt für die folkloristische Mythologie dasselbe, was für die römische Mythologie gilt. Oder, um es noch einmal mit H. Schlaffer zu sagen: die Fktion lebt „aus der Erinnerung an Götter, die die Erde verlassen haben, und der Erleichterung darüber, daß sie die Erde verlassen und nur ihre Abbilder zurückgelassen haben".[22] Spenser unterscheidet zwei Arten von Fiktionen, die der Dichter und die der Mönche. Der Status dieser Fiktionen ist diametral verschieden. Die Mönche produzieren falsche, die Dichter unverbindliche Wahrheiten. Erst wenn Glaube und Aberglaube überwunden sind, kann der Leser für den Status poetischer Fiktionen empfänglich werden. Nur was man wirklich hinter sich gelassen hat, wird in literarischer Gestalt wieder zugelassen.

3.5 Referenzbezüge

Der Status literarischer Fiktionalität als unverbindliche, das heißt in historischen Lektüren grundsätzlich immer wieder neu zu bestimmende Wahrheit, ist freilich auch bei Spenser noch keineswegs selbstverständlich gesichert. Das

---

[20] *But to roote that rancke opinion of Elfes oute of mens hearts, the truth is, that there be no such thinges, nor yet the shadowes of the things, but onely by a sort of bald Friers and knauish shauelings so feigned* (SC, 443).

[21] Moderne Wörterbücher bringen „elf" mit deutsch „Alp" und lateinisch „alba" in Verbindung, während „goblin" auf griechisch „kobalos" = deutsch „Kobold" zurückgeführt wird. Uns interessiert hier jedoch nicht der Wahrheitsgehalt der Aussage, sondern die Strategie der Argumentation.

[22] Schlaffer (1990), S. 140.

zeigen nicht zuletzt die vielen Stellen im Kommentar, die den Text auf eindeutige Referenzbezüge festlegen. Die Schäfer stehen als poetische Figuren nicht ganz frei, sie sind wie Skulpturen, die sich aus Gründen der Statik an einen rudimentären Baumstamm anlehnen. So wird kein Zweifel darüber gelassen, daß sich in Colin Clout der Dichter selbst thematisiert und hinter Hobbinol der Freund Gabriel Harvey steht. In der Juni-Ekloge, die einer elegischen Selbstthematisierung des Dichters gewidmet ist, rät Hobbinol dem Freund, den Ort zu verlassen, der ihm nur Schmerz und Enttäuschung beschert. Im Kommentar heißt es dazu:

> *Verlaß den Boden) Dies ist keine poetische Fiktion, vielmehr wird hier unverstellt über den Dichter gesprochen, der aus privaten Gründen (wie ich teilweise von ihm selbst erfuhr) und um der Verbesserung seiner beruflichen Stellung willen vom Norden nach Süden übersiedelte, wie Hobbinol ihm riet.*[23]

Diese Informationen lassen sich biographisch verifizieren: Spenser hatte sich 1576 nach Abschluß seines Studiums in Cambridge in seine nördliche Heimat nach Lancashire zurückgezogen, von wo er sich ein bis zwei Jahre später südwärts nach London begab. Doch ist der Kommentator nicht immer so gut im Bilde. Oft muß er Unkenntnis bezeugen und Lücken ausdrücklich offen lassen. Man erfährt nicht, wer mit Menalcas gemeint ist (VI), wer Perigots Geliebte ist (VIII), und auch die Identität der verstorbenen Dido und ihres Vaters bleibt im dunklen (IX).[24] Die Geste der Verweigerung von Referenzbezügen ist um nichts weniger auktorial als deren Supplementierung.

Neben biographischen Verweisen gibt es auch solche auf realgeschichtliche Ereignisse. Ein Beispiel dafür ist eine Anspielung auf die Bartholomäusnacht von 1572, die für Spenser erst fünf bis sechs Jahre zurücklag und eine traumatische Erinnerung im Gedächtnis der protestantischen Elite Europas blieb (V). Hinzu kommen die allegorischen Verweise, die teilweise von einer erstaunlichen Bandbreite sind. Gegenstrebig zum Bedürfnis, den poetischen Text realweltlich zu fixieren, läuft das Bedürfnis, ihn in der allegorischen Dimension semantisch in der Schwebe zu halten. Nicht daß im einzelnen Falle der allegorische Bezug nicht mit einiger Sicherheit zu etablieren wäre, aber diese allegorischen Verknüpfungen bleiben nicht über die Grenzen der einzelnen Eklogen hinweg konstant. Am deutlichsten wird diese variable Referenz im Falle von Pan, hinter dem einmal Heinrich VIII. (IV), ein andermal Apoll (XII), Christus (V) ebenso wie der Papst bzw. der Antichrist (VII) stehen können. Das heißt jedoch nicht, daß die Texte selbst widersprüchlich und das Verlangen nach gesicherter Referenz schlechthin unterlaufen wäre. Es

---

[23] *Forsake the soyle) This is no poetical fiction, but vnfeygnedly spoken of the Poete selfe, who for speciall occasion of priuate affayres (as I haue bene partly of himselfe informed) and for his more preferment remouing out of the Northparts came into the South, as Hobbinoll indeede aduised him priuately* (SC, 443).

[24] *The person both of the shephearde and of Dido is vnknowen and closely buried in the Authors conceipt* (SC, 463).

heißt lediglich, daß in der Poesie keine vorgegebenen allegorischen Bezüge anerkannt werden, sondern diese nur noch innerhalb der Grenzen des einzelnen Gedichts etabliert werden können.[25]

3.6 Bewertungsvorgaben

Zum Schluß müssen wir noch auf den Aspekt des Kommentars eingehen, der zur Autoreferentialität des Textes beiträgt. Im Widmungsbrief war bereits das Programm einer anspruchsvollen, artefiziellen Poesie umrissen worden, das eine neue Form kultivierter Lektüre voraussetzt. Erstes Gebot dieser kultivierten Lektüre ist die Verlangsamung des Lesetempos. Man muß lernen, neben dem Sachverhalt auch auf den Sprachverhalt der Dichtung zu achten.[26] Das Wie darf über dem Was nicht aus dem Auge verloren werden. Der Kommentar hat die Aufgabe, in den Vordergrund zu rücken, was notorisch übersehen zu werden droht: die technische Dimension der Kunstfertigkeit.

Als selbstreferentielle, künstlerisch anspruchsvolle Dichtung stellen sich die Eklogen auch selber aus. Die poetologische Oktober-Ekloge spielt in alliterierenden Versen auf die desolate Situation der Dichtung an, die sich in „zotigen Reimen" *(rymes of rybaudrye)* ergeht. Im Kommentar wird dem reimenden Rüpel „Kunstfertigkeit gegenübergestellt, die auf Bildung und Urteil gegründet ist *(skill grounded vpon learning and iudgment)* (459). Dieselbe Opposition taucht auch an anderer Stelle, in der Korrespondenz zwischen Edmund Spenser und Gabriel Harvey wieder auf. Dort wird Bezug genommen auf *unser neues, bedeutendes Unternehmen, die barbarischen und ungehobelten* (?) *Reime durch kunstvolle Verse zu ersetzen.*[27]

Das neue Unternehmen bedarf neuer kundiger Leser. Sie sollen durch den Kommentar an ihre Aufgabe eines gebildeten Publikums herangeführt werden. Zur kultivierten Lektüre verhelfen neben unterschiedlichen Hintergrundinformationen und gelehrter rhetorischer Terminologie auch explizite Bewertungsvorgaben. Sie sind in den Kommentar eingelassen und erfüllen die Funktion von Zeigehändchen, wie sie in Ausgaben des 17. und 18. Jahrhunderts auf den Rand gedruckt waren, um auf poetisch besonders wertvolle, blumige und memorable Verse aufmerksam zu machen.

Im Kommentar der November-Ekloge wird eine Strophe als besonders eindrucksvoll hervorgehoben: *moralisch von großer Weisheit und mit wuchtigem*

---

[25] In dieser Beurteilung unterscheide ich mich von W. Isers Lektüre, die in Spensers Eklogen eine Veränderung des Repräsentationsbegriffs aufdeckt. Iser stellt fest, daß die Referenzbezüge in der Folge expandierender Kontexte schattenhaft werden, daß die Topoi in den Tropen zerbrechen und daß Zeichen und Welt irreversibel auseinanderdriften. W. Iser (1991), S. 77 ff.

[26] Ich beziehe mich hier auf eine terminologische Unterscheidung, die Jan Assmann in seiner Einleitung zu diesem Band eingeführt hat.

[27] ... *our new famous enterprise for the Exchanging of Barbarous and Balductum Rymes with Artificial Verses*; Works of E. Spenser, 623.

Pathos eingefärbt.[28] Auf diese Strophe, die Spensers Lieblingsthema der vanitas variiert, wird der Dichter besonders stolz gewesen sein, von dieser Strophe mag er sich erhofft haben, daß sie unter Kennern Bekanntheit erlangt und in neuen Kontexten zitiert wird. In der Februar-Ekloge wird auf eine besonders geglückte Beschreibung des Winters aufmerksam gemacht, in der das allegorische Antlitz des Winters aufscheint: *eine ausgezeichnete und lebhafte Beschreibung des Winters, die sich ebensogut aufs Alter wie auf die Jahreszeit beziehen läßt.*[29] Solche Hinweise unterstreichen die Selbstreferentialität der neuen Dichtung und schulen den Leser zum gebildeten Connaisseur anspruchsvoller Poesie.

Der Kommentar deutet die neue Form literarischer Lektüre an, die dieses als nationales Kulturdenkmal inszenierte Werk erfordert. Text und Kommentar gehören zusammen in diesem Programm einer neuen Literatur, die sich durch Artefizialität, Selbstreferenz, gelehrten Bildungsfundus und hohes poetisches Selbstbewußtsein von der gängigen Produktion abhebt. Spenser konnte wahrlich nicht ahnen, wie erfolgreich er mit diesem Programm sein sollte. Er schuf mit seinem *Shepheardes Calender* genau jenen Typ von „Primärliteratur", der bis heute in aufwendigen Editionen konserviert, an den akademischen Instituten kanonisiert und in einer regen Produktion professionalisierter „Sekundärliteratur" interpretiert wird. Die Vertreter dieser Zunft haben die Nachfolge des ominösen E. K. angetreten. Das heißt, sie haben den Autoren die Mühe abgenommen, ihre eigenen Werke mit pädagogischen Fingerzeigen zu spicken.

4. Schluß: Spenser und Steiner

Spenser steht als Pionier am Kreuzungspunkt einer literaturgeschichtlichen Weichenstellung. Mit seinem *Shepheardes Calender* wurde die große Tradition englischer Höhenkamm-Literatur sozusagen aus der Taufe gehoben. Diese große Tradition wird heute von ihrem Ende her sichtbar, nachdem die entsprechende Infrastruktur (schulische und akademische Bildungsinstitutionen, Medientechnik des Buchzeitalters, Geschlechterrollen, gesellschaftlicher Wertekanon, abendländische Kulturhegemonie) ins Wanken geraten ist. George Steiner hat 1971, also knapp vierhundert Jahre nach Spenser, in einem Essay den Abbruch jenes Bildungsuniversums beklagt, an dessen Errichtung Spenser als Pionier maßgeblich beteiligt war. Es ist aufschlußreich, diese beiden Stimmen, die dasselbe Phänomen einmal von seinem Anfang und das andere Mal von seinem Ende her im Blick haben, nebeneinanderzustellen.

---

[28] ... *moralized with great wisdom and passionate wyth great affection* (463).

[29] ... *a verye excellent and liuely description of Winter, so as may bee indifferently taken, eyther for old Age or for Winter season* (426).

Spenser ist in der Situation dessen, der als Dichter eigentlich nichts voraussetzen kann. Das Mitwissen, dessen sich Milton, Pope, Keats oder Eliot sicher sein konnten, mußte er erst selbst in die Köpfe seiner Leser einpflanzen. In der Dezember-Ekloge kommt zweimal der Name *Venus* vor, jedesmal erscheint im Kommentar eine kurze Erläuterung, die die mythologische und astrologische Dimension des Wortes aufhellt.

> *Venus) die Göttin der Schönheit und des Vergnügens. Obendrein ein Planet, die letztere Bedeutung ist hier gemeint. [...]*
> *Venus) Der Venus-Stern heißt auch Hesperus, Vesper, Luzifer, Abendstern oder Morgenstern, weil er größer als die anderen erscheint und als erster auf- und als letzter untergeht.*[30]

Spensers unbefangener Praxis des Kommentierens steht George Steiners leidenschaftliche Kommentar-Phobie entgegen:

> *What presence in personal delight can* Endymion *have when recent editions annotate ‚Venus' as signifying ‚pagan goddess of love'?*[31]

Steiner geht es um denselben Bildungshorizont, den Spenser bei seinen Lesern einbürgern wollte. Steiners Ausdrücke für diesen Bildungshorizont sind „classical literacy", „the main legacy of our civilization", „the grammar of Western literature" oder „the unbroken arc of English poetry".[32] Darunter versteht er einen literarischen Resonanzraum, der im Begriff ist, aus dem lebendigen Bewußtsein zu schwinden.

> *Der größte Teil unserer westlichen Literatur mit ihrer seit zweitausend Jahren und länger bestehenden, ganz bewußt geübten Interaktion – mit ihrem Heraufrufen, Widerspiegeln und Ausspielen der Werke aller Tradition im eigenen Werk –, dieser Teil unserer Literatur entgleitet heute nur allzu rasch unserem geistigen Bereich.* [...] *Festgegründet wie er war in einem tiefverwurzelten, weiterverzweigten Bezugssystem klassischer wie biblischer Herkunft, zum Wort geworden in gehobener Syntax und mit gehobenem Vokabular, schwindet der bruchlose Bogen englischer Dichtung, also jener Wechselrede, die Chaucer wie Spenser mit Tennyson und Eliot verbindet, mehr und mehr aus dem Gesichtskreis aller üblichen Lektüre* [im Orig.: *natural reading*)[33]

„Natural reading" setzt eine Vertrautheit mit diesem Bildungshorizont voraus, die kulturell so tief einverseelt ist, daß sie „intuitiv", „unmittelbar", mit

---

[30] *Venus) the goddesse of beauty or pleasure. Also a signe in heaven, as it is here taken. So he meaneth that beautie, which hath alwayes aspect to Venus, was the cause of all his vnquietnes in loue.*
Venus) Venus starre otherwise called Hesperus and Vesper and Lucifer, both because he seemeth to be one of the brightest starres, and also first ryseth and setteth last. [...] SC, 466.

[31] George Steiner (1967), S. 82., (1972), S. 115. Ich zitiere nach dem Original, denn die deutsche Übersetzung übergeht hier das wichtige Stichwort „presence": *Wie kann der* Endymion *uns noch im Innersten entzücken, wo doch in den Auflagen aus jüngster Zeit ‚Venus' sich in einer Fußnote als ‚heidnische Göttin der Liebe' bezeichnen lassen muß?*

[32] Steiner, a.a.O., S. 78, 82, 78.

[33] Steiner, im Original S. 78, dt. S. 109.

einem Wort: „lebendig" wirksam ist. Das Gegenteil der natürlichen oder lebendigen Lektüre ist für Steiner die archivalische Lektüre der Zunftgelehrten, die die Dichtung mit Fußnoten beschweren und die Texte aus der Kontaktzone unmittelbarer Gegenwart in die musealen Räume verstaubten Spezialwissens einschließen.

Schon ist ja ein dominierender Anteil an Dichtung, religiösem Denken und auch an Bildender Kunst aus dem unmittelbar persönlichen Bereich hinübergewechselt in die Kompetenz der Spezialisten. Dort führt er eine Art groteskes Pseudodasein und erzeugt um sich einen eigenen Bezirk leboser Kritik.[34]

Für Steiner, der hier Symptom und Ursache kurzschließt, erleidet die Dichtung ihren Tod im Kommentar, und es ist nur folgerichtig, wenn er in seinem neusten Essay einen utopischen Staat erfindet: *Ich stelle mir eine gegen-platonische Republik vor, aus der die Rezensenten und Kritiker verbannt wurden; eine Republik für Schriftsteller und Leser.*[35]

Von der Illusion, daß eine „Republik für Schriftsteller und Leser" einen paradiesischen Urzustand darstellt, kann ein Blick auf Spensers Situation befreien. Wenn man einmal gesehen hat, mit welcher Mühe der abendländische Bildunghorizont aufgebaut wurde, kann man sich auch umgekehrt – an Steiners donnernder Rhetorik von Natürlichkeit, Gegenwart und Lebendigkeit vorbei – seine Labilität vorstellen. Mehr noch: die verhängsnisvolle Spaltung in Primär- und Sekundärliteratur, die Steiner als Todessymptom der Kunst diagnostiziert, zeigt sich voll ausgeprägt bereits in der Geburtsstunde der englischen Literatur. Die Allianz von Dichtung und Kritik, die bei Spenser noch in einer Hand vereinigt war, hat sich mit der Zeit institutionell ausdifferenziert. Der Eigenkommentar, die direkte Rezeptionssteuerung, ist dem Fremdkommentar, und damit offeneren Deutungsformen gewichen, die aber dem Spenser-Kommentar in seinen wesentlichen Funktionen der Historisierung, der Referentialisierung, der Aufdeckung intertextueller Bezüge und der Evaluation folgen. Spenser, der von der Insuffizienz seines Textes ausging, stellte ihm einen Kommentar an die Seite. Wir, die wir von der Autonomie des literarischen Textes ausgehen, stellen ihm die Institution der Literaturwissenschaft an die Seite. Eigentlich hat sich gar nicht so viel geändert.

---

[34] A. a. O., S. 116.

[35] George Steiner (1990), S. 16.

Literatur

Burrow, J. A. (Hrsg.) (1969), *Geoffrey Chaucer, A Critical Anthology*, Harmondsworth.

Chaucer, G. (1969), *Complete Works,* hrsg. von W. W. Skeat, London.

Cooper, H. (1977), *Pastoral. Mediaeval into Renaissance,* Ipswich.

Curtius, E. R. (1963), *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter,* Bern/München.

Iser, W. (1991), *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie,* Frankfurt a. M.

Mathieu-Castellani, G. (1990), „Le commentaire de la poésie (1550–1639): l'écriture du genre", in: Mathieu-Castellani, G./M. Plaisance (Hrsg.) (1990)

Mathieu-Castellani, G./M. Plaisance (Hrsg.) (1990), *Les Commentaires et la naissance de la critique littéraire – France/Italie (14.–16. siècles),* Actes du colloque international sur le commentaire, Paris.

Schlaffer, H. (1990), *Poesie und Wissen,* Frankfurt a. M.

Schmidt, E. A. *Poetische Reflexion,* München.

Spenser, E. (1943), *The Works of Edmund Spenser, A Variorum Edition; The Minor Poems I,* hrsg. von E. Greenlaw et alii, Baltimore.

Spenser, E. (1959), *The Poetical Works,* hrsg. von J. C. Smith/E. de Selincourt, London.

Steiner, G. (1967/1972), *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture,* London; deutsch *In Blaubarts Burg,* Frankfurt a. M.

Steiner, G. (1990) *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?,* München.

[illegible] J. A. (Hg.) (1969): Geoffrey Chaucer. A Critical Anthology, Harmondsworth

[illegible] (1560): Complete Works, hg. von W. W. Skeat, London

[illegible] (1970): Chaucer: Medieval and Renaissance, Ipswich

[illegible] R. (1960): [illegible] Berlin/Weimar [illegible]

[illegible] W. [illegible] (1974): Fabrik und die Imagination [illegible]

[illegible] (1989): [illegible] poesie 1430–1470 [illegible] de [illegible] Carlos [illegible] (1993): [illegible]

[illegible] (1996): Le Commentaire [illegible] de la [illegible] nationale [illegible] Paris

Schulte, H. (1996): Georg van Wyrme, Frankfurt a.M.

Schwarz, A.: [illegible] München

Spenser, E. (1948): The Works of Edmund Spenser. A Variorum Edition, hg. von E. Greenlaw et al., Baltimore

Spenser, E. (1959): The Poetical Works, hrsg. von J. C. Smith/E. de Sélincourt, London

[illegible] (1977): [illegible] Frankfurt a.M.

Steiner, G. (1990): [illegible] München

Hans-Jürgen Lüsebrink

‚Häretische Lektüren' und Traditionsbruch

Zum Umgang mit Klassikern in kulturellen Umbruchperioden der Neuzeit

I Vandalismus und Traditionszerstörung

Die radikalste Form des Traditionsbruchs stellt zweifellos die Bücherverbrennung dar, als materielle Zerstörung von Überlieferung. Der *Kommentar,* der dem Gestus der Bücherverbrennung und ostentativen -vernichtung innewohnt, erscheint – zumindest auf den ersten Blick – ebenso apodiktisch wie lapidar und zielt vor allem auf die symbolkräftigen *Monumente* vergangener Kultur: Embleme, Wappen, Grabinschriften, Statuen, Denkmäler, aber auch Verträge und schließlich den durch die Klassiker repräsentierten Bildungskanon der Vergangenheit. Die physisch-materielle Zerstörung von Überliefertem, von Monumenten, die als Kulturvandalismus, Bildersturm und Bücherverbrennung gewissermaßen die paroxystische Phase kultureller Epochenumbrüche der Neuzeit bildet, von der Englischen Revolution des Jahres 1640 über die Französische Revolution bis zur Chinesischen Kulturrevolution Mao Tse Tungs in den sechziger Jahren, verweist zugleich metonymisch auf einen spezifischen Umgang mit Klassikern, deren Platz als symbolisches Monument einer überwundenen Kultur es zu zerstören oder zumindest zu verdrängen gelte.

Die Französische Revolution bietet für den Zusammenhang von Traditionsbruch und Klassikerzerstörung ein herausragendes historisches Epochenparadigma. In zeitgenössischen Quellentexten finden sich zahllose Belege für jenen ebenso utopischen wie politischen Impetus der Zerstörung und der Regeneration, der dem Akt der Bücherverbrennung und Klassikerzerstörung in den Jahren 1789 bis 1799 zugrunde lag: nämlich die Vorstellung, erst durch die Zerstörung des Überlieferten könnten Kräfte und Energien für eine völlig neue, von den Idealen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beherrschten Gesellschaft freigesetzt werden.

„Brûlons, pour venger leur souillure. / Les pompons de la Royauté. / Notre charte est dans la nature, / C'est celle de l'Egalité"[1] sangen etwa die Mitglie-

---

[1] (Anon.): Second hymne. Brûlure des titres féodaux. Air: „Avec les jeux dans le Village". Blois. Impr. J. F. Billault, 1793.

der der Société Populaire in Blois an der Loire, nach der volkstümlichen Melodie „Avec les jeux dans le village", als sie am 10. August 1793 in der Hauptstadt des Départements Loir-et-Cher alle Symbole des Aristokratentums und des Aberglaubens, deren sie habhaft werden konnten, auf einem riesigen Scheiterhaufen verbrannten, „pour détruire jusqu'aux dernières racines de l'aristocratie et de la superstition en faisant disparaître des signes [...] qui en rappellent l'odieux souvenir"[2] („um bis auf die letzten Wurzeln das Aristokratentum und den Aberglauben auszurotten, indem sie die Zeichen verschwinden ließ, die in verabscheuungswürdiger Weise hieran erinnerten"). Le Peletier, neben Grégoire einer der bedeutendsten Kulturpolitiker der Französischen Revolution, sah in verschiedenen politischen Reden der Jahre 1792 und 1793 die „Ausrottung" („extirpation") aller Wurzeln des irrationalen und lasterhaften Ancien Régime – wozu er neben Aberglauben und verdorbenen Moralvorstellungen auch Zeichen, Symbole und Bücher zählte – als Grundvoraussetzung seines anthropologischen Traums von einem „Neuen Menschen" („l'homme nouveau"), der nur aus einer „völligen Regenerierung („entière régénération") des Staats- und Nationenkörpers heraus geboren werden könne.

Henri Grégoire erwähnt in seinen drei „Rapports sur le vandalisme" aus den Jahren 1793 und 1794 zahlreiche Fälle von Bücherverbrennungen in ganz Frankreich, häufig im Zusammenhang mit der Zerstörung von Waffen, Kirchenmobiliar und Insignien: so etwa im nordfranzösischen Douai, wo 1794 die örtliche Volksgesellschaft anordnete, alle Bücher zu verbrennen, die in Verbindung zur Religion standen, wodurch fast die Hälfte des gesamten Bücherbestandes vernichtet wurde[3]; oder im südfranzösischen Arles, wo am 17. Vendémiaire des Jahres II (8. Oktober 1793) zahlreiche Kunstdokumente zerstört und die Bestände der örtlichen Bibliotheken in die Gosse geworfen wurden, in der – wie ein Abgesandter der Nationalversammlung Grégoire in einem Brief berichtete – Ratten und Staub das Zerstörungswerk rasch vollendeten.[4]

Dem – vor allem von den radikalen Volksgesellschaften ausgehenden – Gestus der Bücherverbrennung entsprach auf der Ebene des kulturpolitischen Diskurses zum einen der Wille zum einschneidenden Bruch mit der Tradition, zur völligen Abschaffung des überlieferten Kulturkanons und seiner Ersetzung durch eine völlig neugeschaffene Traditionsbildung. Die kultur- und literaturpolitischen Dekrete der Nationalversammlung aus den Jahren 1792 bis 1794 lassen in der Tat die Konturen eines radikal neuen Klassikerkanons erkennen, in dem etwa Molière, Racine, Corneille und Marivaux durch das neue Theater der Revolution ersetzt werden sollten. „Il faut que toutes les pièces soient ou patriotiques ou morales"[5], schrieb hierzu die Zeitung *Feuille*

---

[2] Jean-Paul Sauvage (1989), S. 116–117.

[3] Henri Grégoire (1851), S. 63–64.

[4] Ebd., S. 66.

[5] (Anon.): Du Théâtre. In: Feuille du Salut Public n° CXXXIX (an II), S. 3–4.

du Salut Public und erläuterte ihren Lesern, daß von nun an kein Theaterstück gespielt werden sollte, das in irgendeiner Weise – ob durch Namensnennung, das Sujet oder die Preziosität der Sprache – an das überwundene *Ancien Régime* erinnerte. Von den Schriftstellern des 17. und 18. Jahrhunderts fanden einzig Jean-Jacques Rousseau, René Descartes sowie ein Teil des Tragödienwerkes von Voltaire – die heroischen Tragödien *Brutus* und *La Mort de César* – Gnade vor den Augen der Kulturrevolutionäre des Nationalkonvents und Eingang in den neu geschaffenen Klassikerkanon der Revolution.

Die Schriften des zweifellos einflußreichsten Kulturpolitikers der Französischen Revolution, des ehemaligen Klerikers und späteren Konventsabgeordneten Henri Grégoire, verweisen auf eine zweite, paradigmatische Form des Umgangs mit der Überlieferung allgemein und dem kanonisierten Lektürekanon der Vergangenheit im besonderen. Grégoire, der 1793 das Wort „Vandalismus" zur Bezeichnung blinder Kultur- und Traditionszerstörung schuf[6], skizziert in seinen Reden vor der Nationalversammlung sowie in seinen drei *Rapports sur le Vandalisme* zwei neue Strategien des Umgangs mit Tradition, die unmittelbar auch den Umgang mit Klassikern betreffen: er schlägt erstens vor, zwischen nationalen Monumenten auf der einen Seite – zu denen auch literarische Werke als neuer nationaler Identitätskanon zählen („ouvrages nationaux") – und Dokumenten auf der anderen Seite zu unterscheiden, die er „patrimoine national" oder „objets nationaux" nennt. Auch letztere gelte es in ihrer Totalität zu erhalten und in zu schaffenden Museen und Bibliotheken zu konservieren, als Objekte von ästhetischem Wert und als Materialien zukünftiger Geschichtsschreibung, die notwendigerweise – so Grégoire – auch die dunklen, despotischen und unmoralischen Seiten der Menschheitsgeschichte aufarbeiten müsse. Zum anderen fordert Grégoire, der in diesem Zusammenhang die Begriffe „Chef d'œuvre", „Grand homme" und „Génie" verwendet, zu einer umfassenden *Relecture* der Überlieferung auf. Die ganze Natur, so Grégoire, bringe in ihrem Schoß während eines ganzen Jahrhunderts kaum mehr als einige wenige „Große Männer" („Grands hommes") hervor; es bedürfe zudem dreißig Jahre intensiver Studien und einer ausdauernden Arbeit, um ein tiefgründiges Buch („un livre profond") oder eine stilvolle Statue („une statue d'un grand style") hervorzubringen. Und dies alles würde, so Grégoire über die zeitgenössischen Akte der Kulturzerstörung, fast täglich – und häufig in einem kurzen Augenblick – für immer zerstört: „et la torche d'un stupide, ou la hache d'un barbare les détruit en un moment!"[7]

---

6 Vgl. hierzu Pierre Marot (1901), S. 162–164.

7 Henri Grégoire (1843), S. 418–419.

II Kanonwandel und ‚häretische Lektüren'

„Un grand grand homme est une propriété nationale"[8] – ein ‚Großer Mann' sei ebenso wie die Werke, die er hervorgebracht habe, nationales Eigentum und damit nationales Kulturerbe – mit dieser Grundkonzeption leiteten Grégoire und andere Kulturpolitiker der Französischen Revolution neue Formen des Umgangs mit Text- und Kulturtraditionen der Vergangenheit ein, die sich im Bereich der Literatur als produktiv-häretische Formen der Textaneignung und des Textkommentars darstellten. „Racine, Voltaire, n'ont-ils donc travaillé que pour des esclaves et des courtisans"[9] [„Haben Racine und Voltaire etwa nur für Sklaven und Höflinge gearbeitet/geschrieben], fragte im November 1795 der *Journal des Théâtres* und deutete Corneille, den Verfasser des *Cid,* zum Verkünder weniger republikanischer *Werte* als eines republikanischen *Sprachstils* um, der sich mit Leidenschaft und „Energie" der Tyrannei widersetzt habe.

Der *Journal des Spectacles,* die bedeutendste Theaterzeitung der Revolution, unterschied in einem Artikel über die großen Tragödienautoren der französischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts („Reflexions sur les quatre grands Tragiques français, Corneille, Racine, Voltaire et Crébillon") zwischen den anachronistischen Drameninhalten und der pathetischen, auf Publikumswirkung zielenden Rhetorik der Tragödien. Der Autor des Artikels, Lans de Boissy, beschreibt diese Wirkungsästhetik mit den Begriffen „émouvoir", „attendrir", „poésie mâle" und – auf Voltaire bezogen – dessen Stil als „crayon philosophique [qui] entraîne et séduit les politiques, les âmes fières s'enflammeront avec le créateur de la tragédie perfectionée"[10]. Zahlreiche klassische Texte wurden – dies kennzeichnet eine zweite Form der Rezeption vor allem bei Theaterstücken – in der Aufführungspraxis nicht nur neu inszeniert (durch neue, republikanische Kostüme und Musikeinlagen etwa), sondern auch in ihrer schriftlichen Form modifiziert. So wurden etwa in den Komödien Molières in den Jahren 1792 bis 1794 die positiv gezeichneten Adligenfiguren durch Angehörige des Tiers Etat, des Dritten Standes, ersetzt, alle Bezugnahmen auf das Königtum, den Adel und den Klerus des Ancien Régime aus dem Schrifttext, aber auch aus Requisiten, Dekors und Kostümen entfernt.[11] Eine dritte Strategie der Klassiker-Relecture im Kontext der Französischen Revolution suchte – meist in der Form des argumentativ-kritischen Kommentars

[8] Ebd., S. 412.

[9] Journal des Théâtres, n° 88 (23 Brumaire an III), S. 703: „Et Corneille, ce républicain sublime, qui le premier a parlé avec tant d'énergie aux tyrans de leur faiblesse, et aux peuples de leur droits [...]."

[10] Lans de Boissy: Réflexions sur les quatre grands Tragiques français, Corneille, Racine, Voltaire et Crébillon." In: Journal des Spectacles, n°160 (19 Frimaire an II), S. 1273–1274, hier S. 1274.

[11] Vgl. hierzu Serge Bianchi (1982).

(in Rezensionen, Fußnoten oder Vorworten) – verdrängte und erst durch die Ereignisse der Revolution in den Blick gerückte Dimensionen der Textüberlieferung zu thematisieren. So wurde etwa die Neuübersetzung von Cervantes' *Don Quijote* durch den Fabeldichter Florian 1794 in einem Schreiben der Pariser Sektion La Halle-au-Blé an den Wohlfahrtsausschuß nachdrücklich begrüßt und als Zeichen für die patriotische Gesinnung des Übersetzers gewertet, das Werk von Cervantes selbst als „premier des romans" und zugleich als „satire la plus fine et la plus forte de l'esprit chevaleresque et des préjugés féodaux"[12] eingestuft. Ginguénés Schrift *De l'Autorité de Rabelais dans la Révolution présente* aus dem Jahre 1791 sah Rabelais als radikalen Kritiker der Gesellschaft seiner Zeit, dessen volkstümlich-karnevaleske Sprache von ungebrochener Aktualität sei. Gleichfalls 1791 erschien in Paris eine Broschüre unter dem Titel *Jugement de La Fontaine sur la Révolution,* in der La Fontaine als der ‚philosophischste aller Dichter („le plus Philosophe des tous les Poëtes") bezeichnet wird, dessen Fabeln geradezu prophetische Züge zeigten. Der Autor der Schrift, ein gewisser Dorno, der zahlreichen Fabeln einen „Commentaire" widmet, sieht in jedem Text La Fontaines drei Bedeutungsebenen: eine zeitbezogene, mittlerweile überholte und unzeitgemäße, die Sitten und Moral des absolutistischen Zeitalters betreffende Ebene; eine allgemein menschliche, auf universelle Verhaltensweisen bezogene Interpretationsebene; und schließlich eine dritte, politische, auf Ereignisse der Französischen Revolution beziehbare Bedeutungsschicht. So setzt Dorno in seinem Kommentar zu La Fontaineschen Fabel „La Grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf" die Französische Nationalversammlung mit dem Frosch der Fabel gleich, der statt Augenmaß und Bescheidenheit Selbstüberschätzung und maßlose Eitelkeit an den Tag gelegt habe.[13]

In dezidierter Distanznahme etwa zur Pantheonisierung Rousseaus und Voltaires oder zur Stilisierung Rabelais' und La Fontaines zu ‚großen Männern' Frankreichs, für die die *Eloge de la Fontaine, pour sa fête séculaire,* 1797 in den Sitzungsberichten des neu gegründeten Institut National publiziert, ein Paradebeispiel darstellt[14], zielt der umfangreiche „Examen politique de la Henriade", der 1794 in der Zeitschrift *Le Conservateur* erschien, im Gegensatz zu den vorhergenannten Beispielen darauf ab, die ‚Unantastbarkeit' des neuen,

---

[12] Vgl. Alphonse Aulard (o. J.), S. 290.

[13] [Dorno]: Jugement de La Fontaine sur la Révolution, adressée à la nouvelle législative. Paris, chez les Marchands de Nouveautés, 1791, 8°, 44 S.; vgl. auch in ähnlicher Perspektive: [Anon.]: Tartuffe révolutionnaire. In: La Décade Philosophique, Littéraire et Politique, Bd. V, 1795, S. 554–558.

[14] J. de Sales: Eloge de La Fontaine, pour sa Fête Séculaire en 1796, lu le 27 ventôse an IV, precisément un siècle après la mort de ce grand homme. In: Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts, pour l'An IV de la République. Sciences Morales et Politiques. T. I. Paris, Baudoin, An IV (1797), S. 593–604, u. a. S. 593: „pour La Fontaine, dont les beautés indigènes perdroient trop à être transportèes sur un sol étranger, il est ainsi que Racine, le vrai poète de la France."

republikanischen Klassikers Voltaire und seines Werkes radikal in Frage zu stellen. Der 360 Seiten lange Kommentar unterzieht Voltaires Epos einer politischen *Relecture*, die jeden Vers nach seinem moralischen Gehalt hin überprüft und dem Leser eine kritische, differenzierte Anweisung zur Lektüre ästhetisch durchformter Texte vermitteln möchte. Voltaires *La Henriade* sei, so der Verfasser, in zweifacher Hinsicht ein gefährliches Werk: aufgrund der teilweise unverdienten Reputation seines Autors, des Verfassers der republikanischen Tragödie *Brutus*, eines der meistgespielten Stücke des Revolutionstheaters überhaupt, und aufgrund der stilistischen und formalen Perfektion des Werkes entgingen dem Leser ‚Irrtümer' („erreurs") und Gefahren („dangereux") des Epos. Dem zukünftigen Leser, so der Verfasser des „Examen politique" in seinen Schlußfolgerungen, müßten die politischen und moralischen Irrtümer, die im Text der *Henriade* verstreut seien („répandues dans la Henriade"), aufgezeigt werden, zumal ein oft verzaubernder Stil („un style enchanteur") diese um so gefährlicher mache.[15]

III Kommentar und produktive Rezeption

Ähnliche Prozesse des Traditionsbruchs und des ‚produktiv-häretischen' Umgangs mit Klassikern finden sich außer in der Französischen Revolution – die auch hier eine Art Laboratorium kultureller und politischer Umbruchprozesse der Neuzeit darstellt – auch in anderen neuzeitlichen Umbruchperioden: so vor allem in der Renaissance, in der durch die Erfindung des Buchdrucks und die fortschreitende soziale Verbreitung von Lese- und Schreibfähigkeit der gesamte tradierte Kanon – von sakralen Texten wie der Bibel bis hin zu den Klassikern des griechisch-römischen Altertums – radikal neuen Formen der Lektüre, der Bedeutungszuweisung und damit des Kommentars unterworfen wurden. Der von Carlo Ginzburg analysierte Fall des friaulischen Müllers Menocchio aus dem Ende des 16. Jahrhunderts zeigt exemplarisch die explosive soziale und mentale Wirkung der Neuinterpretation tradierter kanonisierter Texte, die – wie Ginzburg detailliert nachzuweisen vermag – auf dem Aufeinandertreffen von schriftlichem Text und mündlicher Kultur beruhten und denen die Kirche der Gegenreformation durch neue, institutionalisierte und von der Inquisition durchgesetzte Formen des Kommentars zu begegnen suchte.[16]

Der außerordentlich radikale, einschneidende Prozeß des Übergangs von mündlichen zu schriftlichen Kultur- und Kommunikationsformen in den Ge-

---

[15] Vgl. „Examen politique de la Henriade." In: Le Conservateur (Décadaire) des Principes Républicains et de la Morale Politique, ou Recueil consacré au Développement et à la propagation des vérités qui peuvent fortifier le régime social de la République démocratique française. Paris, Ruault, 1794, Bd. I, S. 49–336.

[16] Carlo Ginzburg (1976/1979).

sellschaften Schwarzafrikas und der Karibik im ausgehenden 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt eine strukturell ähnliche, aber phasenverschobene Konstellation von Traditionsbruch und häretisch-produktivem Umgang mit kanonisierten Klassikern: wie in vorhergehenden kulturellen Umbruchperioden folgte auf die koloniale Periode, die zu einer weitgehenden Verdrängung mündlicher afrikanischer Kulturtraditionen aus den Medien der Schriftlichkeit führte, während der Dekolonisationsphase und verstärkt seit dem Beginn der Unabhängigkeit der Länder Afrikas und der Karibik eine Epoche radikalen *Kanonwandels,* in der im Bereich der schulischen und kulturellen Institutionen ein Großteil des Kanons europäischer Schulklassiker durch Werke afrikanischer und karibischer Autoren sowie verschriftlichte mündliche Traditionen ersetzt wurde.[17] Seit Mitte der sechziger Jahre trat neben das Phänomen des Traditionsbruchs – das auch vereinzelt, wie während des Katanga-Aufstands, von ostentativen Akten der Bücherverbrennung begleitet war – das Bestreben einer kritisch-produktiven Neuaneignung, einer Art ‚häretischen Relecture', des im Zuge der Kolonisierung aus Europa importierten Klassikerkanons. Zwei Beispiele mögen diesen Prozeß der ‚häretischen Aneignung', des ‚Gegen-den Strich-Bürstens' europäischer Klassiker in den karibischen und schwarzafrikanischen Kulturen der Gegenwart illustrieren: Das Theaterstück *Une Tempête* aus dem Jahre 1967 des auf der französischen Karibikinsel Martinique geborenen schwarzamerikanischen Schriftstellers Aimé Césaire, eine Relecture von Shakespeares *The Tempest;* und der Roman *Le Temps de Tamango* (1981) des senegalesischen Schriftstellers Boubacar Boris Diop, ein im Medium der Fiktion artikulierter Kommentar zu einer klassischen Novelle des französischen 19. Jahrhunderts, der Novelle *Tamango* von Prosper Mérimée aus dem Jahre 1829.

Aimé Césaires Drama *Une Tempête* trägt den Untertitel „Adaptation pour un théâtre nègre" (‚Adaptation für ein Negertheater'[18]). Handlung und Figureninventar des Stückes sind der Vorlage, William Shakespeares Drama *The Tempest* aus dem Jahre 1611, entnommen, aber zugleich in wichtigen, zentralen Elementen verändert: Césaire siedelt das Geschehen nicht in einer allegorischen Ferne, sondern in der kolonialen Situation der Karibik an, die als eine Plantagengesellschaft mit Sklavenhaltung charakterisiert wird. Desgleichen erhalten die auftretenden Hauptpersonen vom Erzählerdiskurs ein – im Vergleich zur Vorlage – völlig neues semantischer Profil: Prospero wird als weißer, europäischer Usurpator gekennzeichnet; Ariel, bei Shakespeare ein Luftgeist, wird bei Césaire zum assimilierten Intellektuellen, der trotz seiner kritischen Haltung zur Zusammenarbeit, zur Kollaboration, mit Prospero bereit ist; Caliban schließlich, bei Shakespeare bzw. in der tradierten Shakespeare-Lektüre ein Erdgeist, erscheint bei Césaire als revoltierender Negersklave, der

[17] Vgl. hierzu Lüsebrink (1989).
[18] Aimé Césaire (1969).

– im Gegensatz zu Ariel – zu keinem Kompromiß mit Prospero bereit ist. Césaire historisiert somit eine Figurenkonstellation, die im europäischen Theater – bei Shakespeare und in zahlreichen Shakespeare-Adaptationen – allegorisiert, universalisiert und damit enthistorisiert wird.[19] Die Handlungsstruktur ist bei Césaire in ihren Grundlinien ähnlich wie bei Shakespeare, auch wenn sie wesentlich gestraffter erscheint und in entscheidenden Punkten von der Vorlage abweicht. Szenisch dargestellt wird zunächst die Verbannung Prosperos, der von seinem Bruder Antonio aus seinem ererbten Herzogtum Mailand vertrieben wird, auf See geht und zusammen mit seiner Tochter Miranda auf eine ferne, exotische Insel gelangt. Dort unterwirft er den Eingeborenen Caliban, Sohn der Hexe Sycorax, und den Luftgeist Ariel. Durch Zauberkraft entfesselt Prospero einen Sturm und bringt hierdurch seine Widersacher – Antonio, dessen Sohn Ferdinand und sein Gefolge – in seine Gewalt. Vergeblich versucht Caliban, zusammen mit zwei betrunkenen Matrosen, einen Aufstand gegen Prospero zu entfachen. Am Ende vergibt Prospero seinen ehemaligen Gegnern, verlobt Ferdinand mit seiner Tochter Miranda und bereitet seine triumphale Rückkehr nach Mailand vor. Zumindest ist dies das Handlungsende bei Shakespeare. In Césaires *Une Tempête* endet das Stück völlig anders, weder versöhnlich noch konsensorientiert, sondern mit der offenen, gewalttätigen Konfrontation zwischen Caliban und Prospero. Caliban verweigert am Ende die Unterwerfung, während Prospero nun seinerseits zur brutalen Gewaltanwendung entschlossen ist. „Je forcerai une nature indulgente", läßt Césaire Prospero am Ende sagen, „et désormais à ta violence je répondrai par la violence. [...] Je défendrai la civilisation."[20] Auf diesen – im Vergleich zur Vorlage radikal abgewandelten – Schlußmonolog Prosperos antwortet ein ferner, drohend klingender Gesang Calibans, von dem Prospero nur bruchstückhaft die Worte „La Liberté ohé, la Liberté" versteht.[21]

Césaire präsentierte mit dieser *Relecture* von Shakespeares *The Tempest* zugleich die Fiktionalisierung von Grundaussagen zur Beziehung von europäischen und außereuropäischen Kulturen, die er in seinem bereits 1950 erschienenen *Discours sur le Colonialisme* in Form eines politischen Manifestes zum Ausdruck gebracht hatte.[22] Statt um universelle Konflikte, um Macht und Liebe – wie in der europäischen *Tempest*-Lektüretradition – geht es bei Césaire um die fiktionale Darstellung des historischen Vorgangs kolonialer Eroberung und Unterwerfung. Sein in der literarischen Rezeptionsform der „Adaptation" artikulierter Kommentar zur Shakespeareschen Vorlage legt eine Bedeutungsschicht des Stückes frei, die bei Shakespeare immanent angelegt zu sein scheint, aber durch die Handlungsführung und vor allem durch die nachfol-

---

[19] Vgl. hierzu zusammenfassend: Wolfgang Bader (1982).

[20] Césaire (1969), S. 91–92.

[21] Ebd., S. 92.

[22] Aimé Césaire (1950).

genden europäischen Adaptationen und Lektüreweisen ‚zugedeckt' bzw. verschüttet wurde. Die Loslösung von vorgegebenen, europäischen Lektüre- und Kommentarweisen, die Césaire manifestär anhand seiner Shakespeare-*Relecture* aufzeigt, bedeutet für ihn wie auch für andere außereuropäische Autoren der Gegenwart, so Wolfgang Bader, „das Moment des Bruches zwischen europäischem und außereuropäischem Rezeptionshabitus"[23]: das heißt, den in der produktiv-häretischen Auseinandersetzung mit den Klassikern, als den Monumenten einer fremden, dominierenden Kultur, vollzogenen Bruch mit einer auferzwungenen Weise, nicht nur die eigene Landschaft und die eigene Geschichte, sondern auch die europäische Kultur und Literatur zu lesen und zu kommentieren.

Der Roman *Le Temps de Tamango* (1981)[24] des senegalesischen Autors Boubacar Boris Diop, ein zweites Beispiel für einen Prozeß ‚häretischer Lektüre' in der Form der produktiven Rezeption, enthält zwei Geschichten, die zugleich historisch-referentiell und fiktional sind. Beide Geschichten werden aus einer Zukunftsperspektive heraus erzählt, nämlich von der Warte des Jahres 2063 aus, in dem ein Erzähler, der sich als Historiker vorstellt, 48 Jahre nach einer sozialistischen Revolution in Westafrika (im Jahre 2015) wichtige Ereignisse der Vorgeschichte dieser Revolution zu rekonstruieren versucht. Beide Ereignisstränge, beide Geschichten, haben also legitimatorischen Wert, gehören zum politischen und kulturellen Gedächtnis der nachrevolutionären Gesellschaft, der der Erzähler angehört.

Einmal wird die Geschichte einer gescheiterten, historisch belegten Streikbewegung im Senegal in den Jahren 1966-1970 anhand fragmentarischer Archivspuren rekonstruiert. Im Mittelpunkt dieses Erzählstranges steht ein Generalstreik, der scheitert und blutig niedergeschlagen wird, aber eine entscheidende symbolische und mentale Wirkung in die Zukunft hinein haben sollte. Hauptperson dieser Geschichte ist ein Schriftsteller und Intellektueller namens N'Dongo, der sich auch Tamango nennt, an einem historischen Roman mit dem Titel *Le Temps de Tamango* schreibt und nach der Niederschlagung des von ihm geführten Streiks an den Folgen der Folter im Gefängnis stirbt.

Der zweite, sehr viel kürzere Erzählstrang bezieht sich auf N'Dongos Fragment gebliebenen Roman und erzählt die – gleichfalls historisch belegte, also referentielle – Geschichte der Revolte eines Sklavenschiffes im 18. Jahrhundert. Boubacar Boris Diop greift hier auf eine Novelle des französischen Schriftstellers Prosper Mérimée aus dem Jahre 1829 zurück, verändert diese jedoch in entscheidenden Elementen und präsentiert eine völlig andere Version der Geschichte als sein französischer Vorgänger. Tamango, ein westafrikanischer König, zugleich ein Despot und Trunkenbold, ist bei Mérimée ein

[23] Bader (1983), S. 287.

[24] Boubacar Boris Diop: Le Temps de Tamango, Paris, Harmattan, 1981. Vgl. zu diesem Roman bisher vor allem: Werner Glinga (1990), Kap. 5.4.4, S. 576–585; sowie Adèle King (1985).

skrupelloser Sklavenverkäufer, der Kriegsgefangene und Untergebene zu Schleuderpreisen an europäische *Négriers,* Besitzer von Sklavenschiffen, veräußert.[25] Als er im Rausch aus Versehen eine seiner eigenen Frauen verkauft und dann – als er den Irrtum bemerkt – dem Sklavenschiff nacheilt und vergeblich die Herausgabe seiner inzwischen zur Geliebten des *Négrier* gewordenen Frau fordert, wird er selbst gefangengenommen und unter Deck in Ketten gelegt. Durch die Mithilfe seiner Frau und die Kraft seiner Persönlichkeit gelingt es ihm, sich von seinen Ketten zu befreien, eine Revolte zu entfachen, den Sklavenhändler und die gesamte weiße Besatzung zu ermorden und das Schiff in seine Gewalt zu bringen. Da weder Tamango noch die anderen Afrikaner über nautische und technische Kenntnisse zur Führung des Schiffes verfügen, kentert dieses; die gesamte Besatzung stirbt elend an Hunger und Durst – bis auf Tamango selbst, der sich auch körperlich als am widerstandsfähigsten erweist, von einem englischen Handelsschiff gerettet wird, in der Mériméeschen Vorlage auf Jamaika in einer Blaskapelle endet und als Alkoholiker stirbt. Bei Boubacar Boris Diop hingegen, der sich auf mündliche afrikanische Überlieferungen beruft, gelingt Tamango die Rückkehr mit einigen seiner revoltierenden Schiffsgenossen nach Afrika, wo er – hundert Jahre vor den großen Widerstandsfiguren Lat Dior, Samory Touré und El Hadj Omar – von seinem Königreich aus gewaltsamen Widerstand gegen das europäische Vordringen an der Guineaküste leistet.

Boubacar Boris Diops *Relecture* verändert die von Mérimées klassischer Novelle erzählte Geschichte somit in zweifacher Hinsicht: zum einen wird Tamango durch das umgeschriebene Ende zu einer historischen Identifikationsfigur, zum Bestandteil eines kollektiven Gedächtnisses, das in afrikanischen Gesellschaften großenteils auf mündlich tradierten historischen Mythen beruht; und zum anderen erzählt Boubacar Boris Diop – im Gegensatz zu Mérimée – die Geschichte Tamangos konsequent aus afrikanischer Perspektive, aus dem personalen Blickwinkel des revoltierenden Königs Tamango, indem er dessen Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen sichtbar und nachvollziehbar macht. Bei Mérimée kulminiert die Erzählung in dem dramatischen Augenblick, als Tamango ratlos vor den Bordinstrumenten des führerlos gewordenen Schiffes steht; er inszeniert die „Begegnung zwischen Afrikanern und Europäern als Duell, bei dem der siegreich Revoltierende nicht auf Dauer siegt, weil er Wissenschaft und Technik nicht beherrscht"[26]. Boubacar Boris Diop hingegen rückt die mentalen und kulturellen Bewußtseinsstrukturen der Begegnung in den Blick und beschreibt aus einer figuralen Innenperspektive heraus den Bewußtseinswandel der bisher Unterlegenen.

Zugleich thematisiert Boubacar Boris Diop – durch seine ‚Gegenlektüre' der

---

[25] Prosper Mérimée: Tamango. In: Revue de Paris, 4 octobre 1829. Komm. Neuausgabe in: Mérimée, Colomba et dix autres nouvelles. Préface de Pierre Josserand. Ed. annotée. Paris, Gallimard, 1964 (Coll. Folio n° 819), S. 53–76.

[26] Glinga (1990), S. 351.

Novelle Mérimées und deren kunstvolle Verknüpfung mit der zweiten Geschichtsebene – die Problematik von Geschichtsrekonstruktion in einer dominant mündlichen Gesellschaft, die auf unterschiedlichen, sich beständig wandelnden Versionen vergangenen Geschehens beruht. An die Stelle des selbstgewissen Erzählgestus von Mérimée, der an keiner Stelle Zweifel am Wahrheitsgehalt des Erzählten aufkommen läßt, rückt Boubacar Boris Diop die Vision einer grundlegenden Konstruktivität von Fiktion *und* Geschichtsschreibung, die notwendigerweise zu Parteilichkeit, Subjektivität und Mythenbildung führt (der Boubacar Boris Diop jedoch durch die Evozierung des Zweifels, der fragmentarischen Überlieferung und mit satirischen Gegenmythen zu begegnen sucht). Er präsentiert durch seinen ‚fiktionalen Kommentar' zu Mérimées klassischer Novelle eine ähnliche Form der *Relecture* europäischer Literatur aus außereuropäischer Sicht wie Césaire, führt jedoch diese ‚häretische Lektüre' in grundlegende Überlegungen zur Epistemologie von Fiktion und Geschichtsschreibung in kulturellen Umbruchperioden über.

IV Perspektivierungen

1. Relecture, produktive Rezeption, Adaptationen oder auch neue Formen der Aufführungspraxis von Dramenklassikern sind genuine Formen des Umgangs mit Klassikern in *allen* Perioden – nicht nur in Epochen des kulturellen und politischen Umbruchs – und stellen somit Phänomene der Deutungsgeschichte eines Werkes dar. Kulturelle und politische Umbruchperioden – wie die Französische Revolution, die Russische Revolution, die Chinesische Kulturrevolution und die Epoche der Dekolonialisierung in Afrika, Asien und der Karibik – scheinen sich dadurch auszuzeichnen, daß sie mit Deutungstraditionen radikal brechen bzw. zu brechen versuchen. Das Phänomen der ‚häretischen Lektüren' läßt sich in diesen historischen Zusammenhängen als Versuch verstehen, an die Stelle der materiellen Vernichtung des Überlieferten neue, radikal andere Formen des Umgangs mit Schriftmonumenten der Vergangenheit und des Kommentars von ihnen zu finden. Das Zusammenwirken von Traditionsbruch und Relecture erscheint unter diesem Blickwinkel als Bedingung der Möglichkeit des Überlebens von Klassikern in einem radikal gewandelten kulturellen und politischen Kontext.

2. Die Form der kreativ-produktiven Rezeption von Klassikern im Medium der Fiktion, die hier am Beispiel der Werke Aimé Césaires und Boubacar Boris Diops skizziert wurde, stellt einen zugleich eher marginalen Ausnahmefall und ein signifikantes *Symptom* innerhalb des Gesamtspektrums von Kommentarformen dar: einen Ausnahmefall, der quantitativ und in seiner kulturellen Bedeutung weit hinter diskursiven Kommentarformen zurücksteht[27], aber den-

[27] Vgl. hierzu Roger Toumson (1969); Wolfgang Bader (1984).

noch zugleich ein Symptom, weil die Form der kreativ-produktiven Rezeption geradezu manifestär Stil, Semantik und Materialität des Kommentierten *selbst* verändert. Der Bruch mit einer etablierten Kommentartradition erfolgt hier kennzeichnenderweise nicht durch einen professionellen Experten und *innerhalb* der Institutionen professionalisierten Kommentierens – Schule, Universität, Akademien, Literaturzeitschriften –, sondern aus der Außenperspektive des lesenden Schriftstellers heraus, dessen *Relecture* sich in einem neuen, kreativen Schreibakt entfaltet.[28]

3. *‚Häretische Lektüren'* – ob die Menocchios, des von Ginzburg ausgegrabenen friaulischen Bauern im 16. Jahrhundert, die Relecture La Fontaines und Rabelais' während der Französischen Revolution oder die produktive Rezeption von Shakespeares *The Tempest* durch Césaire – sind paradoxerweise – im Gegensatz zu ‚vandalistischen' Zerstörungsakten – in gewisser Hinsicht *traditionsaffirmativ:* sie zerstören nicht die Schriftmonumente einer politisch und kulturell an sich für überwunden erklärten Vergangenheit, sondern lesen sie aus radikal anderer Perspektive und rücken somit verdrängte, häufig politisch-historische Bedeutungsschichten in den Blick. Der Bruch mit Kommentar- und Deutungstraditionen geht hier einher mit dem Willen zur memorisierenden Rettung des Tradierten; die Infragestellung von Deutungsmustern wiederum erscheint verknüpft mit der – fast paradoxal anmutenden – Anerkennung der Klassizität eines bestimmten, tradierten Textkanons.

4. ‚Häretische' Kommentare zu Klassikern erschließen sich in ihrer historischen Bedeutung nicht aus dem Binnensystem der Literatur heraus, sondern im Kontext globaler Wandlungsprozesse politischer und kultureller Institutionen. Der zitierte *Examen politique de la Henriade* aus dem Jahre 1794 beispielsweise war unmittelbar verknüpft mit der Abschaffung der Akademien für Schöne Literatur und Künste sowie der *Collèges* in Frankreich im Jahre 1793 und der Konzipierung neuer Institutionen und Textbücher des Literaturunterrichts, für die La Harpes *Cours de Littérature* am neugegründeten Lycée de Paris und die 1795 eröffnete Ecole Normale Supérieure herausragende Beispiele darstellen. Jean-Paul Marats Schrift *Les Charlatans modernes ou Discours sur les Académiciens* aus dem Jahre 1791, in der er die Mitglieder der Akademien des Ancien Régime als machtbesessene Scharlatane bezeichnete, diskreditierte die Träger und die dominierenden Institutionen der literarischen Textauslegung und -kommentierung im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Aimé Césaires Shakespeare-Lektüre und Boubacar Boris Diops Mérimée-Rezeption antizipierten oder begleiteten ihrerseits Prozesse des Kanonwandels und der radikalen Umgestaltung des Literaturunterrichts, die sich parallel zur Entwicklung eigener afrikanischer und karibischer Literaturen in den sech-

[28] Vgl. zu dieser Problematik auch die Ansätze in: Gerhard Köpf (Hrsg.) (1981).

ziger und siebziger Jahren dieses Jahrhunderts vollzogen und neben dem europäischen Monopol des literarischen Diskurses über die eigene Lebenswelt manifestär auch ein *Monopol des Kommentierens* von Literatur zu durchbrechen suchten. Die Kommentare des friaulischen Bauern Menocchio schließlich über die wenigen Bücher, die er in die Hand bekommen hatte – unter anderen die Reisen Mandevilles und eine volkssprachliche Bibelübersetzung –, waren, wie Carlo Ginzburg schreibt, von dem „Bedürfnis" geprägt, sich der Kultur der Obrigkeit zu bemächtigen, den „fortlaufenden Anspruch der Kleriker auf das Monopol des Wissens"[29] zu durchbrechen – ein dezidierter Wille zum eigenen, selbständigen Kommentar, der Menocchio 1584 vor das Inquisitionsgericht und schließlich um Freiheit und Leben bringen sollte. ‚Häretische Lektüren' wie die evozierten verweisen somit, in unterschiedlichen neuzeitlichen Umbruchperioden, auf Versuche der Entmachtung überlieferter Kommentartraditionen, ihrer Diskurse, Träger und Institutionen, die sich – einem Definitionsvorschlag Michel Foucaults in *L'Ordre du Discours* entsprechend (wo er auf die Formen und Funktionen des „Commentaire" eingeht) – als System interner und externer Prozeduren der Sinneingrenzung und -kontrolle beschreiben lassen.[30] Die historisch sehr verschiedenen Formen der *Reaktion* auf diese Versuche der Entmachtung überlieferter Kommentartraditionen – etwa in Gestalt der inquisitoralen Zensur als Extrembeispiel – aufarbeiten zu wollen hieße hingegen, eine zweite, völlig andere Geschichte als die hier umrissene in den Blick zu rücken und zu schreiben: die Geschichte der Neukanonisierung von Texten und Lektüreweisen, die zur *Nach*geschichte jeder kulturellen Umbruchperiode genuin hinzugehört.

---

[29] Ginzburg (1976/1979), S. 94.

[30] Michel Foucault (1971), S. 23–28, u. a. S. 27–28: „le commentaire n'a pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, que de dire *enfin* ce qui était articulé silencieusement *là-bas* [...]. Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part: il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à la condition que ce soit ce texte qui soit dit et en quelque sorte accompli."

Literatur

Aulard, A. (o. J.), *Florian pendant la Révolution,* Paris.

Bader, W. (1982), „Die produktive Lektüre im Prozeß der Dekolonisation, am Beispiel Aimé Césaire", in: *Lendemains* 27, S. 53–63.

Bader, W. (1983), „Von der Allegorie zum Kolonialstück. Zur produktiven Rezeption von Shakespeares *Tempest* in Europa, Amerika und Afrika, in: *Poetica* 15, S. 247–278.

Bader, W. (1984), „Poétique antillaise, poétique de la relation. Interview avec Edouard Glissant", in: *Komparatistische Hefte* 9/10, S. 83–100.

Bianchi, S. (1982), *La révolution culturelle de l'an II. Elites et peuple 1789–1799,* Paris.

Césaire, Aimé (1950), *Discours sur le colonialisme,* Paris.

Césaire, Aimé (1969), *Une tempête, d'après „La Tempête" de Shakespeare – Adaption pour un théatre nègre,* Paris.

Foucoult, M. (1971), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970,* Paris.

Ginzburg, C. (1976/1979), *Il formaggio et i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500,* Turin; deutsch *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600,* Frankfurt a. M.

Glinga, W. (1990), *Literatur im Senegal. Geschichte, Mythos und gesellschaftliches Ideal in der oralen und schriftlichen Literatur,* Berlin.

Grégoire, H. (1843), „Rapport sur les destructions opérées par le vandalisme et sur les moyens de le réprimer, fait par Grégoire au nom du comité d'instruction publique. Séance du 14 fructidor, an III", Neuabdruck in: *Bulletin du Bibliophile,* S. 400–421.

Grégoire, H. (1851), „Second rapport sur le vandalisme. Convention Nationale, séance du 8 brumaire, an III", Neuabdruck in: *Bulletin du Bibliophile,* S. 62–73.

Guillaume, J. (1901), „Grégoire et le Vandalisme", in: *Revue de la Révolution,* 14 août 1901, S. 155–180.

King, Adèle (1985), „Le temps de Tamango: *Eighteen Hundred Years of Solitude*", in *Komparatistische Hefte* 12, S. 77–89.

Köpf, G. (Hrsg.), *Rezeptionspragmatik. Beiträge zur Praxis des Lesens,* München.

Lüsebrink, H.-J. (1989), *Schrift, Buch und Lektüre in der französischsprachigen Literatur Afrikas. Zur Wahrnehmung und Funktion von Schriftlichkeit in einem kulturellen Epochenumbruch der Neuzeit,* Tübingen.

Marot, P. (1980), „L'abbé Gregoire et le vandalisme révolutionnaire", in: *Revue de l'Art* 49, S. 36–39.

Sauvage, J.-P. (1989), „Destruction et conservation du patrimoine. I – La destuction des emblèmes féodaux et monarchiques à Blois sous la Révolution: 1790–1799", in: *Mémoires de la Société des Sciences et Lettres de Loir-et Cher* 44, S. 113–144.

Toumson, R. (1960), „Les écrivains antillais et la réécriture", in: *Europe* 58, S. 115–127.

Raimar Zons

Text – Kommentar – Interpretation

„Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein *Geist*."

Wittgenstein

I.

„Was zu tun indeß und zu sagen / Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?"[1]

Ausgerechnet in einer Elegie, deren Titel den christlichen und ontosemiologischen Anspruch[2] einer schlichten Identifizierung von Sinn und Sein, „Brod und Wein" aufgreift, setzt Friedrich Hölderlin hinter das Wort „wozu" der Dichter und die Bedeutung von Dichtung in dürftiger Zeit das Fragezeichen einer vollendeten Aporie, das deren irreduzible Differenz offen hält. Im selben Augenblick aber, da Kunstwerke losgelöst aus ihrem kultischen Kontext, sozial ortlos und abgeschnitten von aller rhetorischen Kommunikation von einer schwer überbietbaren Funktionslosigkeit geschlagen sind, im Augenblick ihrer – wie ein Gemeinplatz der neueren Kunstwissenschaft und Ästhetik heißt – vollendeten „Autonomie" beginnt zugleich die Karriere eines Diskurses, der auf die Ratlosigkeit Hölderlins Antworten über Antworten erzeugt und der sich nichts Geringeres zur Aufgabe macht, als den offenbaren Sinnverlust der Literatur zu supplementieren. Im späten achtzehnten Jahrhundert nämlich beginnt sich „Interpretation" von einem (unter anderen) Verfahren der Textauslegung zu emanzipieren und zur eigenen „Textsorte" zu reifizieren. Indem sie die referentielle oder figurale Bedeutung eines Textes sinnverstehend überbietet, löst sie sich vom Kommentar so ab, daß sie ihn zu ihrer eigenen Möglichkeitsbedingung und Propädeutik erniedrigt. Selbstverständlich behalten, um Reinhart Koselleck[3] zu variieren, die textanalytischen Bestimmungen des Kommentars immer „ein Vetorecht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund des Quellenbefundes als schlicht falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können." Interpretationen – obgleich sie

[1] F. Hölderlin, (1976), S. 251.
[2] Vgl. dazu: J. Hörisch (1989), S. 39–41.
[3] R. Koselleck (1978), S. 206.

in ihrer fast zweihundertjährigen Geschichte gegen dieses Vetorecht oft genug verstoßen haben – verdanken ihre prinzipelle Unabschließbarkeit aber gerade dem Umstand, daß ihrem eigenen Lektüreverständnis nach „Werke" in ihrem „Sachgehalt" (Benjamin) nicht aufgehen und sich ihr „Wahrheitsgehalt" erst im „Gespräch" mit dem Interpreten ereignet. Was wiederum voraussetzt, daß Texte, wenn nicht gleich wie die biblischen oder hegelianischen Steine zu „schreien", so doch zu „sprechen" vermögen, Schrift also eine „Stimme" zukommt, die an die „Stimmung" des Interpreten zu appellieren vermag. Wie stimmbegabte Texte und stimmungsreflektierende Leser gezeugt und geboren werden können, wird uns gleich noch beschäftigen; zunächst setzt aber der Diskurs der Interpretation als kundiges Gespräch mit den Werken zum Zwecke der Beantwortung der von ihnen selbst anscheinend unlösbaren Fragen die Professionalisierung eines Lesens voraus, das sich nicht mehr „lesesüchtig" der Lektüre selbst, nicht mehr dem Duktus einer Schrift und den persuasiven Zumutungen ihrer figuralen Komposition ausliefert, sondern eine „Tiefe" unterhalb der buchstäblichen Ordnung auslotet, die jene unbewußte Produktivität verhüllt, die erst mit dem jeweils vergegenwärtigten „Sinn" eines Werks verschmelzen kann. Und wenn also die Werke selbst in dürftiger Zeit in einer schwer aushaltbaren Antwort- und einer unübertrefflichen Bedeutungslosigkeit verharren, so wird, wie zu vermuten steht, der professionelle Diskurs sinnverstehender Lektüre auch einen „Sinn machen", der zunächst – wie anders! – sein eigener ist und dessen – wie man sagt – „gesellschaftliche Funktion" sich also möglicherweise sehr viel eher bestimmen läßt als die der Texte, auf denen er sich wirkungsgeschichtlich abgelagert hat.

Werke, so schon Ernst Robert Curtius in „Goethe als Kritiker"[4], pflegen als Kunst produziert, aber als Weltanschauung konsumiert zu werden. Interpretationen, die diese Konsumption befördern, dienten dann nicht so sehr der „Erkenntnis der Dichtung" (so eine Buchreihe mit Interpretationen über Interpretationen) als vielmehr der Verkennung ihrer Werke. Wenn diese Bestimmung zutreffen sollte, stellt sich freilich die Frage nach ihrer eigenen Funktion um so dringender. Ich will meine Antwort in zwei – inzwischen nicht mehr so originellen[5] – Thesen vorwegnehmen, die die Genesis und die Geltung von Interpretation in ganz unzulässiger Weise verknüpfen:

1. Interpretation (als diensthabende Fundamentalphilologie) ist irreduzibel mit der Verstaatlichung der Universitäten und der Verbeamtung der in ihnen Lehrenden verknüpft. Genauer gesagt: sie bietet erst *das* Instrument, um Staatssubjekte oder -beamte zu „bilden", und zwar noch bevor die Verstaatlichung sämtlicher Bildungsinstitutionen faktisch vollzogen ist. Trifft diese These zu, dann fällt wohl auch die gegenwärtige Krise der Interpretation mit dem Verfall der geisteswissenschaftlichen Beamtenausbildung schlicht zusam-

---

[4] E. R. Curtius (1963), S. 31–56; hier S. 34.

[5] Vgl. etwa: K. Weimar (1989); F. A. Kittler (1989) S. 401–420.

men, dann zerfällt in diesem Zusammenhang auch die letzte und dauerhafteste jener „idées générales", deren „Bankerott" Carl Schmitt bereits am Ende des Ersten Weltkrieges vorausgesagt hatte: die Stifterfigur aller neueren Hermeneutik; das „individuelle" Allgemeine; Schleiermachers folgenreiche Erfindung.

2. Impliziert Interpretation eine spezifisch deutsche *politische* Theorie, die sich von anderen Theorieformen, namentlich der französischen, wesentlich unterscheidet. Sie politisiert einen Zeitpunkt, da literarische Texte einen neuen Ort im kulturellen System gewinnen, da also Kunst selbst sich zu einem autopoietischen System ausdifferenziert und ihre traditionellen Funktionen, also die Wissensvermittlung, moralische Belehrungen oder Affektsteuerung, ihre kultischen oder herrschaftsstabilisierenden Bedeutungen, ihre traditionsbewahrenden oder gedächtnisstützenden Aufgaben obsolet werden, wie sie in der Säulenordnung stratifikatorischer Gesellschaften Prämissen aller heteronomen, also Auftragskunst sind.

Die zugleich verstaatlichten wie „autonomen" Universitäten führen in institutioneller Form und zum Zwecke der Beamtenerziehung das poetische und ästhetische Projekt der „Kunstautonomie" also schlicht weiter.

Nun ist der Anschluß jener Universitätsreformen, die mit Humboldts neuhumanistischer Konzeption abgeschlossen sind, an eine politische Interpretations„kunst" und an eine sie universalisierende Hermeneutik zwar zwanglos, aber doch nicht zwingend. So kontemporäre wie alternative Textauslegungsverfahren hätten für ganz andere ‚Bildungsanstalten' zur Verfügung gestanden. Durchaus reizvoll wäre es, sich vorzustellen, nicht eine die „unbewußte Produktivität" Schellings aufgreifende Interpretationsmethode des tiefenhermeneutischen Gesprächs hätte universitär Karriere gemacht, sondern etwa der Versuch der Gebrüder Schlegel, Philosophie und Philologie in ein Fach zu vereinigen, ihm die Siegespalme im „Streit der Fakultäten" zu reichen und gerade seine technische und buchstäbliche Konstitution zu pointieren. Eine allgemeine Kultursemiotik wäre dann womöglich an die Stelle der Interpretation deutscher Dichter gerückt – mit nicht auszudenkenden Konsequenzen für das Konzept einer „Deutschen Bildungsnation" – und für die Fähigkeit der „Geisteswissenschaften" zur Selbstreflexion. Denn gerade wegen ihrer Tendenz, „Bildung" von allen konkreten Qualifikationen und benennbaren Funktionen so „frei" wie möglich zu halten (bzw. sie den ‚technischen Hochschulen' zu überlassen), um statt dessen um so mehr „Sinn" zu machen, gerade wegen ihrer Tendenz, sich selber zum Bildungs-„Werk" zu erheben, können deutsche Universitäten zwar alles und jedes thematisieren, nur nicht sich selbst. „Sinn" läßt sich eben so wenig prädizieren wie nach Kants Kritik in der transzendentalen Dialektik das Sein. Spuren einer Rückkopplung mit Echoeffekt finden sich allenfalls heute in den nicht enden wollenden Debatten über den Nutzen sogenannter „Geisteswissenschaften".

Bevor wir deshalb zur Explikation unserer Thesen selbst – wie anders? –

den historischen oder den genealogischen Weg wählen werden, mag ein kurzer ‚Blick über den Zaun' des Kontrastes wegen nützlich sein. Denn anders als in Deutschland gibt es in Frankreich eine lange Tradition akademischer Selbstreflexion, auf die etwa die Institutionensoziologie Pierre Bordieus oder die Diskursanalyse Michel Foucaults und erst recht die Recherchen der von Jaques Derrida geleiteten „Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique" (Greph[6]) sicher aufruhen. Reinhard Meyer-Kalkus hat vor einiger Zeit anläßlich eines Freiburger Romanistentages einige Hinweise dafür gegeben, wie bestimmte Wissenschafts- oder Denkstile, ja Paradigmen und Theoriedesigns sich fast automatisch aus dem französischen Bildungssystem seit Napoleon ergeben. Wenn etwa Schulen wie die „école normale superieure" Funktionseliten produzieren sollen, deren zentral vorprogrammierte Befugnisse sich auf distinkte Systemfunktionen beschränken, sind Konzeptionen wie die „allgemein gebildete Persönlichkeit", das „staatsbürgerliche Subjekt" oder das „individuelle Allgemeine" einfach nicht gefragt. In einem cartesianisierten System aus lauter binären Oppositionen (von Stadt und Provinz, res cogitans und res extensa, Geist und Materie, Souveränität und Volk, dem Mann und den Frauen, Signifikant und Signifikat), die freilich stets auf *ein* Zentrum bezogen bleiben (die Großstadt Paris, die Befehlsgewalt, die Zentralverwaltung), werden sich globale Sinnfragen nicht so leicht stellen – oder aber an die „Existenzen" zurückverwiesen. Insofern nimmt es nicht wunder, daß die „Explication des textes" nicht nur mit etwa achtzigjähriger Verspätung[7] aus Deutschland über den Rhein gekommen ist, sondern daß sie den Literaturschülern auch keinesfalls eine ‚einfühlende' oder ‚verstehende' Kompetenz abverlangt, sondern eine solche, die darauf abzielt, die referentiellen (oder autoreferentiellen), figuralen und intertextuellen Strukturen von Texten more rhetorico zu erschließen und sie kommentierend explizieren zu können.

Da zudem seit Napoleon ein zentrales Abitur von Jahr zu Jahr immer neue (philosophische und literarische) Texte zu kommentieren aufgibt, die verständlicherweise immer weniger zu den „zentralen" eines Dichters oder Denkers zählen, bildet diese universelle Explikationskompetenz einen Argumentationsstil aus, der – bis in die „Meisterwerke" der Literatur- und Philosophiekritik hinein – dahin geht, diesen peripheren Text zum eigentlich zentralen des Autors zu erklären, die bisherige Forschung der Verkennung dieses Sachverhalts zu zeihen und das Gesamtwerk von dieser ins Zentrum verschobenen Peripherie aus völlig neu und geistvoll zu perspektivieren – oder aber es von seinen Rändern aus zu „dekonstruieren". Denn auch ihre Kritiker läßt eine auf Zentralinstanzen begründete Ordnung oder Struktur ja keineswegs unberührt. So kann gegen den Strukturalismus ein Poststrukturalismus entstehen, der die Kontingenz der Ereignisse wieder entdeckt, Oppositionen in Diffe-

---

[6] S. Greph (1977).

[7] Vgl. A. Compagnon (1981), S. 79–81 (Hinweis durch F. A. Kittler, „Subjekt" [1989, S. 408).

renzen ‚aufweicht', Strukturen destrukturiert, ihre Zentren dezentriert und verschiebt. Wie der Strukturalismus erst in Paris seine eigentliche Weltkarriere beginnen konnte, so formuliert die Dekonstruktion den Aufstand der Provinzen, der Perspektiven gegen das Zentrum, eine Politik der Dörfer gegen die Stadt, des Vielfältigen gegen das Einfältige, der Frauen gegen den Mann. (Daher vermutlich die Affinität wie die Abstoßung zur Heideggerschen Politik *des* Dorfes oder *der* Provinz.)

Verführen also in Frankreich randständige Texte zu einer indizialen Lektüre, die auch in sogenannten „Hauptwerken" die Spuren anderer Schauplätze entdecken, so unterscheiden deutsche Lesearten sich von ihnen traditionellerweise dadurch, daß sie in Ermangelung realer Zentren und bei „vollendetem Verlust des Himmels" (Jean Paul) eben solche zu supplementieren hatten. Gerade *weil* sie in ihren Ursprüngen dezentriert sind, neigen sie in der „verspäteten Nation" (Plessner) zu imaginären Totalisierungen, ja zum Totalitären, dessen deutscheste Formel das ‚individuelle Allgemeine' ist. Wie in Ermangelung eines (legitimen) äußerlich zwingenden Souveräns die vielen innerlichen zu einer Pflicht sich vereinigen, so in Ermangelung eines transzendentalen Signifikats zum einen Sinn, so in Ermangelung eines objektiven (staatlichen) Geistes die vielen Geister (die nach ihrer Vertreibung durch die Aufklärung massenhaft *in* der Literatur wiederkehren) zum einen „Geist der Goethezeit". Nicht zufällig macht in Deutschland nicht jeder kantsche – eine volonté générale simulierende – „Geschmack" Karriere, sondern eine (vom klassischen Goethe selbst allerdings keinesfalls geschätzte) Einbildungskraft, die die intellektuelle Generation um 1800 als „Kraft-der-in-eins-Bildung" (Schelling) verstand, Zentralkategorie schon des „ältesten Systemprogramms", dessen neuer Mythologie aus lauter Dichtung sie die Form gab.

Insofern steht deutsche Interpretation französischer explication des textes gegenüber wie der deutsche Idealismus dem napoleonischen Staatsformalismus, wie die Beamtenschaft den Staatsfunktionären, wie das individuelle Allgemeine der ‚grande nation' – womit wir schon mitten in der Geschichte sind, die wir erst jetzt zu erzählen beginnen wollen – und zwar zunächst mit einer Explikation unserer zweiten These, die dem literarischen Text einen neuen Ort im kulturellen System zuschreibt.

II. Anfang einer Epoche

Wer – sagen wir, nur um ein Datum zu haben – bis 1750 (literarische, wissenschaftliche, poetische, kommentierende) Texte schrieb, schrieb zumeist, was er las.[8] Rhetoriker und Poetiker sprechen ihre Leser solchermaßen als angehende Schreiber an. Die Rezeption fremder und die Produktion eigener Texte

---

[8] Das Folgende nach: R. S. Zons (1985) („Erinnerungen an die Poetik"), S. 7–23.

sind unmittelbar gekoppelt; statt Werke mit ihrem autoreneigenen, eigentlichen „Sinn" gibt es: Intertextualität. Ohne Rest sind die Textelemente nach Inhalt (inventio), Ausdruck (elocutio) und Anordnung (dispositio) vergleichbar. Zweifellos ist es die Poesie selbst (oder sagen wir vorsichtiger: sind es einige ihrer Produkte, zunehmend mehr), die die rhetorische Ordnung zu unterlaufen beginnt. Und so kommt 1760 (Edward Young) der Verdacht auf, nicht nur der biblische, sondern auch der poetische, wie wohl in Hunderten von Büchern niedergelegte, sei nur ein einziger Text. Der Schulraum („das tintenklecksende Saeculum") fängt an, sich (vorübergehend) von der literarischen Öffentlichkeit zu unterscheiden, und Literaten, nicht Poetiken eröffnen das ästhetische Zeitalter. Wie auch nicht? Denn Rhetorik, der die alte Poetik ihr Paradigma verdankt, ist ja, wie der Name sagt, Redelehre – und sie ist Schreiblehre nur insofern, als das Geschriebene auswendig gelernt (nicht unbedingt: verstanden), dann doch vorgetragen werden soll. Das Paradigma bereitet keine Schwierigkeiten, solange der Schreiber sein zukünftiges Publikum kennt: zunächst den fürstlichen Auftraggeber, dann die res publica litteraria, die Gelehrtenrepublik. Dann nämlich, so Klaus Weimar[9], konnte es dessen Ansichten, Kenntnisstand, Erwartungen und Reaktionsweisen mit dem Zweck der Rede (persuasio durch docere, delectare, movere) korrelieren und aus diesem Kalkül mit einiger Sicherheit die Angemessenheit der einzusetzenden Mittel ableiten. Sobald aber Texte in ein ungewisses Schicksal entlassen werden, nicht mehr an Gelehrten- oder Wissenschaftskreise adressiert sind, sondern etwa an anonyme Frauenzimmer, wie schon die Romane der ersten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts, sobald also ein Text dazu bestimmt ist, Text zu bleiben, nur als Ausnahme zur Rede zu werden, zumeist aber als Schrift jederzeit und allerorten ein zunehmend leise lesendes Publikum zu erreichen, wie konnte da eine poetische Rhetorik noch greifen?

Mit der Einheitlichkeit der Leserschaft mußte die rhetorische Poetik zugleich die Kontrolle über die Produktion von Texten verlieren. Im Unterschied zu Gottsched (und von diesem bitter vermerkt) greift der letzte Versuch, die rhetorische Poetik auch im Zeitalter der Deutschsprachigkeit und reinen Schriftlichkeit noch funktionstüchtig zu halten, Breitingers „Critische Dichtkunst", nicht mehr praescriptiv in den Prozeß der poetischen Produktion ein, sondern appelliert an den *Leser*. Gegen ihre ursprüngliche Namensbedeutung wird „Poetik" so aus einem Organ für die Poeten zu einem für Leser und Kritiker zum Zweck der *Beurteilung* von Kunst – Leser und Kritiker, die sich gleichzeitig dank Ausbreitung des literarischen Marktes und dank Fortgang der Alphabetisierung multiplizieren. Mit der Konsequenz, „dass nicht alles, was natürlich und wahr ist, die Kraft habe, die Sinne und die Gemüther auf eine angenehm ergetzende Weise zu trüben und einzunehmen, sondern dass diese Gabe allein aus dem Neuen, Ungewohnten und Ausserordentlichen

[9] Weimar (1989), S. 56–106 („Ästhetik und Theorie der schönen Wissenschaften"), hier S. 57 ff. (Daraus auch Anregungen für das Folgende.)

zukomme [...]. Aber die Neuheit ist eine Mutter des Wunderbaren und hiermit Quelle des Ergetzens."[10] Einem Markt, der Neuheit und „Originalität" fordert, fällt die „Imitatio naturae" zum Opfer, einer Natur, die Gottsched noch – als guter Wolffianer – als „wirkende Kraft in den Körpern" bestimmt hatte. Das ‚organische' und ‚autonome' Werk dagegen trägt seine Natur in sich selbst. Nun liegt dieses Originalitätspostulat zunächst im Widerstreit mit den alten Gedanken der Perfektion des Kunstwerks, denn dem Perfekten ist die Originalität ganz gleichgültig, während vielmehr der einzig adäquate Umgang mit ihm die Imitation der großen, topischen Vorbilder ist, an denen der Kunstkritiker Kunst mißt. Der kritische Kommentar aber scheitert in dem Maße, in dem Kunst sich – nicht mehr perfekt, sondern unendlich perfektibel – aus der Imitatio (der Antiken) löst und (modern) anfängt, sich selbst ihr eigenes Publikum aus sich zunehmend professionalisierenden, kunsterfahrenen Genießern zu produzieren. „Die Ausdifferenzierung eines Sozialsystems für Kunst erfolgt, mit anderen Worten, als Ausdifferenzierung der *Differenz* von Profis und Publikum."[11]

Auf der anderen Seite wird für den neuen Autor, der sich in diesem Prozeß herausbildet, das Vorbild der Rhetorik auch nicht, wie Luhmann[12] meint, einfach verabschiedet. Hatte sie – zumindest in ihrer nicht rein technischen, sondern mit Philosophie durchsetzten Hauptlinie – verlangt, daß der Redner die Passionen, die er auslösen wollte, in sich selbst mobilisieren müsse, weil er sonst kaum überzeugend auftreten könne, so klappt nun dieses rhetorische Dispositiv gleichsam nach innen, ins Innere des Textes um, um das Paradox einer Leseridentifikation zu erzeugen, das die Lektüre nicht zugleich als Handlungsanweisung (miß)versteht. Gerade diese Inversion und Einfaltung der Rhetorik ins Werk führt aber zur Verdrängung des Rhetorischen schlechthin – und zur Wiederkehr des Verdrängten als „Natur", als „unbewußte Produktivität", die alle „Eigentüm-lichkeit" des literarischen Kunstwerks begründen wird, genauer und gut juristisch gesagt: das „geistige Eigentum".

Kein anderes Buch spielt die Konsequenzen einer solchen paradoxalen rhetorischen Inversion am Beginn der ‚modernen' Literatur so schlagend durch wie Goethes „Die Leiden des jungen Werthers".[13] Der eine Authentizitätsfiktion und also den Schein einer Referentialisierbarkeit garantierende „Herausgeber" der Briefe schickt ihnen eine Vorbemerkung voraus, die, mit allen Wassern des empfindsamen Jargons gewaschen, gleichwohl die einschlägig bekannte Wirkung des Romans nicht verantworten will:

---

[10] J. J. Breitinger (1740), I., S. 110.

[11] N. Luhmann (1986), S. 639.

[12] Ebd.

[13] Vgl. zum Folgenden: A. Haverkamp, Illusion und Empathie in den *Leiden Werthers*. In: A. Haverkamp, Klopstock-Studien, München (in Vorbereitung).

> Was ich von der Geschichte des armen Werther nur habe auffinden können, habe ich mit Fleiß gesammelt, und lege es euch hier vor, und weiß, daß ihr mirs danken werdet. Ihr könnt seinem Geiste und seinem Charakter eure Bewunderung und Liebe, seinem Schicksale eure Tränen nicht versagen.
>
> Und du, gute Seele, die du eben den Drang fühlst wie er, schöpfe Trost aus seinem Leiden, und laß das Büchlein deinen Freund sein, wenn du aus Geschick oder eigener Schuld keinen nähern finden kannst.[14]

Die Vorbemerkung fingiert zwei Adressatengruppen und zwei Lektüremöglichkeiten: Als exemplarischer Fall wird Werther zum Gegenstand einer „admirativen Identifikation", als Casus einer historia morbi lädt er zur emphatischen und projektiven Identifikation solcher ‚guten Seelen' ein, die ihr eigenes Leiden im freundschaftlichen Buch lesend wiederfinden. Sofern also die zweite Lektüre jenseits der Erbauung (aedificatio) noch Trost (consolatio) verspricht, richtet sie sich (analogice) an jene „Werther", die ihr malum metaphysicum aut morale nicht im Leben, so doch im Lesen verwerfen können. Text, Schrift ist so nicht mehr antiphysisches Supplement einer Stimme, ihre dauerhafte Stütze und Partitur zum Zweck der Wiederholbarkeit, seit der funktionalen Ausdifferenzierung eines Kunstsystems (und für Derrida seit Goethes Vorläufer Rousseau – oder genauer: „Jean-Jacques"[15]) ist sie eben auch Supplement eines Lebens, das im Text und – zunehmend – nur noch im Text Ereignis wird. „Supplement eines Lebens" aber heißt eben auch: dessen ihm selbst (qua Unmöglichkeit seiner Selbstprädikation) nach dem Scheitern aller Theodizee verschlossener „Sinn". Allein in der Konsequenz einer inversen Rhetorik und der Widersprüchlichkeit aller Wertherscher Appelle liegt begründet, daß der tragische Ausgang seines „Falls" im Leben von kompetenten, also einer einlinigen rhetorischen Schulung enthobenen Lesern sich nicht wiederholt. Goethe selbst hat diese paradoxale Verschreibung in den bekannten Versen zur zweiten Auflage der ersten Fassung explizit gemacht: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach!" Der ästhetische Modus der Reflexion widerspricht der expliziten Botschaft, die nicht mehr exemplarisch mißverstanden werden darf. Während sich das Selbstverständnis der Hermeneutik mit ihren theologischen und juristischen Wurzeln eine mittlere Distanz zwischen Urtext und Anwendung verschafft und dabei die Macht des gebietenden und gebotenen Sinns (der Offenbarung, des Gesetzes, der Tradition) nur modifiziert, unterminiert der literarische Diskurs das hermeneutische Verfahren gerade dort, wo dessen *„subtilitas applicandi"*[16] herausgefordert wird: Es gibt keine Anwendung literarischer Texte.

An die Stelle der allegorischen, applikativen Hermeneutik als adäquates Mittel exemplarischer Lektüren tritt Empathie in der hermeneutischen Funktion einer Identitätsbildung, die sich nur noch lesend vollzieht und deren

[14] J. W. von Goethe (^{4}1961), Bd. 6, S. 7.
[15] J. Derrida (1974), S. 171–541 („Zweiter Teil: Natur, Kultur, Schrift").
[16] H. G. Gadamer (1975), S. 292.

Modus die Interpretation sein wird. Einerseits wird das Verstehen dadurch zu einer systematischen Verknappungstechnik, die das Ereignis, den Zufall, das Nicht-Intentionale in den Sinnzusammenhang integriert und in die kulturelle Ordnung übersetzt; andererseits zu einem Verfahren endloser Vervielfältigung und Reproduktion, das fern aller Praxis auf ein „Recht auf Toleranz" pocht, auf ein Recht, „etwas auch anders verstehen zu können"[17].

Solchermaßen übersetzende oder liberale Leser müssen aber erst einmal, wenn nicht gar geboren, so doch erzogen werden. Denn daß sie das zumindest zu Werthers Zeiten noch nicht oder doch nur ansatzweise waren, macht Goethes Annotation zu dessen zweiter Auflage deutlich genug.

Tatsächlich verdankt sich ja der erste Massenerfolg der deutschen Literatur weit weniger einer neuen Lesekompetenz, die den ästhetischen Gehalt eines Werks aktualisiert, als einer handfesten Kolportagelust des Publikums und einer höchst wirksamen Appellfunktion des Textes, die sich unter anderem in der weit verbreiteten „Werthermode" zeigt. Daß also sowohl die referentiellen (Jerusalem) als auch die appellativen Außenbezüge (imitatio, admiratio, aedificatio, consolatio) des Romans nach innen umkippen und im Werk eingefaltet werden, daß erst die ästhetische Differenz zu seinem diskursiven Umfeld ihn, wie Gadamer sagen wird, zu einem „eminenten Text"[18] macht, mag dem kontemporären Lesepublikum also weitgehend verschlossen geblieben sein. Trotzdem beschreibt solche Inversion und Grenzziehung einen neuen und einzigartigen Ort, den das literarische Kunstwerk im kulturellen System einzunehmen beginnt. Denn es sind die Autoreferentialität und das Spiel der Differenzen selbst, die Verdopplung des Erzählers in Herausgeber und Briefschreiber macht's möglich, die auch die innere Organisation des Werks so bestimmen, daß es als Supplement eines Lebens auch zu dessen Alternative werden kann. Indem so der literarische Text als ein Stück Diskurs mit einem Zaun drum herum zur Möglichkeitsbedingung von Grenzerfahrung schlechthin wird, verschiebt er seinen äußeren Zaun auch zum inneren und kann also seine territorialisierende Formkraft kompositionell ausspielen.

Als feudale Rüsche ist dieser Form der Fiktion ein ästhetischer Schein angesteckt, der insofern ‚ewig in sich selbst scheint', als er weder als trügerischer kritisiert noch als falscher moralisiert werden kann. Er verdankt sich vielmehr einer ganz anderen „Natur", als sie Gottsched den Dichtern zu imitieren aufgab, weil er die Versprechungen einer Physikotheologie gegen deren (Kantsche) Kritik aufrechterhält: als promesse de bonheur Form als Natur und Natur als Form, das ist, in Goethes Aristotelesübertragung, „Entelechie", jenes individuelle Allgemeine, das als „Bildung" Karriere machen wird: Leben als Werk.

---

17 H. R. Jauß (1982), S. 374.

18 H. G. Gadamer (1986).

Und schon wieder, wie sollte es anders sein, ist es die Stifterfigur Goethes, die uns das Stichwort geben wird und deren exemplarische Selbstbiographie Dichtung auf Wahrheit bezieht[19]: Die Vorrede bestimmt die Wirkungsabsicht der Aufzeichnungen dahin, der nur äußerlichen, durch den Verlagsbuchhändler hergestellten Einheit des Werks eine innere entgegenzusetzen, die sich ihrerseits aus der Chronologie eines selbst zum „Kunstwerk" stilisierten „Lebens" ergibt. Dichterleben wird so zu einem von den einzelnen Werken, die nur den Namen des Dichters tragen und in die Bibliotheksordnung eintragen, nie einholbaren Überwerk, das sich selbst freilich wiederum wie in jenen reflektiert. Aufschlußreich ist nun, daß Goethe alle möglichen biographischen, historischen, intertextuellen Bezüge seines Werks (bis hin zum Werther) nennt und erläutert, daß er sich also durchaus kommentierend zu ihm verhält, daß er aber das Beste zurückhält und für inkommensurabel erklärt, das nämlich, was seine Texte überhaupt erst zu Kunstwerken macht: ihren – von Goethe als „meine Natur" bezeichneten – Geist, oder aber, wie Schelling ihn nennen wird, ihre „unbewußte Produktivität". Gerade diesen „Geist" also behält er, wie auch immer seine Bücher über den Ladentisch gehen, zurück – und verhält sich damit so, wie es den Überlegungen Fichtes zum neuen Urheberrecht entspricht. Anders als ein Werk etwa der bildenden Kunst hat ein literarisches ja kein Original, an das ein Rechtsschutz anzulegen wäre, sondern ist, als Text, Reproduktion durch und durch. Damit der Urheber an seiner Distribution überhaupt beteiligt sein kann und nicht mehr nur durch die mehr oder weniger zufälligen Privilegien seines Buchhändlerverlegers geschützt ist, muß er etwas an ihnen zurückbehalten: Nicht sein Original, das es ja nicht gibt, sondern seine *Originalität.* Das ist die Lösung, die Fichte anbietet und die, im Gegensatz zum englischen copy right, im deutschen Urheberrecht kanonisch werden sollte.

Indem es das Verhältnis von unbewußter Produktivität und bewußter Technik (Arbeit), Naturgeist und Sprache, Individuellem und Allgemeinem rechtlich regelt, codifiziert dieses Urheberrecht aber nichts anderes als das, was seit dem achtzehnten Jahrhundert den Titel „der Mensch" belegt, dessen erstes und unerreichbares Muster einer langen Deutungstradition zufolge eben jener Johann Wolfgang von Goethe ist. Und wenn zudem, wie Grillparzer sagt, der Weg der neueren Menschheit von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität führt, dann – erst recht – ist dieser sogenannte „Mensch" ein Meister aus Deutschland.[20]

Nun hat Goethe selbst, wie er über seinen „Wilhelm Meister" schreibt, weit eher Geschichten von „armen Hunden"[21] als Monumente „freier" und

---

[19] Zum Folgenden vgl. auch: R. S. Zons (1985), S. 47–58.

[20] S. vor Celans „Todesfuge" Richard Wagners „Die Meistersänger von Nürnberg" (Vollständiges Opernbuch, hrsg. von R. Kruse, o. J. Leipzig, S. 116): „Ehrt eure deutschen Meister / dann bannt ihr gute Geister [...]".

[21] Vgl. J. Hörisch (1983), S. 10 und 30–99.

menschlicher „Persönlichkeitsentfaltung" hinterlassen, die ihm Hunderte von Interpretationen nachsagen und die ihr Unwesen bis heute in Tausenden von deutschen Schulaufsätzen treiben. Und so wenig er, wie die „Wahlverwandtschaften" und der „Meister" erweisen, die neuen Erziehungsbeamten bzw. -beamtinnen schätzte, denen die Menschenproduktion in die Hand und in den Mund gelegt wird, so wenig war er, wie wir wissen, ein Freund literarischer Auslegung: „Im Auslegen seid frisch und munter, / Legt ihr's nicht aus, so legt was unter."[22]

Was er an den Produkten literarischer Originalität schätzte, war vielmehr ihr Inkommensurables, die – wie wir heute sagen würden – an ihnen zu machenden Alteritätserfahrungen. Und besondere Feindschaft verband ihn, außer mit den Rezensenten, zweifellos mit den Profis des „Verstehens", den Hermeneuten, die sich freilich als Auslegungsfachleute, und das heißt als Universitätsbeamte, erst einmal etablieren mußten: Denn tief bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein wird hermeneutisch ein Unterschied zwischen kommentierenden und „verstehenden" Auslegeverfahren kaum auszumachen sein. Spezialhermeneutiken dienten noch Friedrich August Wolf[23] beim „Erklären von Dichtern", indem sie den *einen* Schriftsinn rekonstruieren, den ein *kluger* Interpret kraft grammatischer und historischer Interpretation festlegen könne. Erst in den Schulen, dann in den Universitäten beginnt sich aber etwa ab 1770 eine Erklärung deutscher Texte unter nicht nur formalen Aspekten durchzusetzen, die auf der einen Seite der grassierenden „Lesewut" Einhalt gebieten und – nach vollzogener Dissoziation der rhetorischen Einheit von Lesen und Schreiben – den poetischen Text als Leseobjekt thematisieren sollte. So wird, zum Zwecke der Verknappung auf „wertvolle" Lektüre und zur Steuerung der Lektüreintentionen selbst, aus der „Erklärung deutscher Texte" die „Erklärung deutscher Klassiker". Schließlich war es Friedrich Ast, der die Geistesphilologie endgültig in die (ästhetische) Geistesphilosophie hineinholte und die „Philosophie der Sprache" zu beider Grundlagen erklärte: „Sprache ist Ausdruck und Offenbarung des Geistes." Zwar hält auch Ast noch an der historischen (auf den Inhalt bezüglichen) und grammatischen (auf Form und Sprache) Lektüre fest: „Das dritte, *geistige* Verständnis [aber, R. Z.] ist das wahre und höhere, in welchem sich das historische und grammatische zu Einem Leben durchdringen."[24]

---

22 J. W. von Goethe (1961), Zahme Xenien II, S. 329. Vgl. auch: „Schlagt ihn tot, den Hund! Er ist ein Rezensent.", ebd., S. 62. Vgl. dazu: J. Hörisch (1988), S. 43–49 („Hermeneutik-Kritik in Goethes bestem Buch").

23 F. A. Wolf (1831), S. 292.

24 F. Ast (1807), § 70, S. 168 f.

III.

„Auf Geist. Gegen den Buchstaben"[25], so resümiert Friedrich Schlegels Fichte und Paulus referierendes Athenäumsfragment von 1798 das Erziehungsprogramm des achtzehnten Jahrhunderts, das im neunzehnten die Poesie an die Macht bringen und also verstaatlichen wird. Zunächst aber muß die Alphabetisierung den (zumeist kirchlichen) Grammatikschulen und die Literarisierung den Rhetorikschulen entzogen und die Bibel als *das* Elementarbuch Alteuropas und als allgemeines Äquivalent aller Lebens- und Sprachäußerungen durch die neue hochsprachliche Literatur sukzessive verdrängt und ersetzt werden. So werden die Pädagogen des achtzehnten Jahrhunderts nicht müde, die mütterliche Liebe als Relaisstation einer neuen Bildung zu präparieren, aus der sie mit der Schulreform von 1800 in die verstaatlichten Bildungsinstitutionen übernommen werden kann. War der lebensspendende („natürliche") Muttermund das erste Ziel ihrer Aufklärung, indem sie die „natürliche" Bindung und die liebevolle, jeder Ostentation entsagende Familienallianz (jüngste, Rousseausche Erfindungen) propagierten, so der sprechende und sprachspendende der enkulturierende und „sozialisierende" Muttermund ihr zweites.[26] Ihre „Lautiermethode" – Terminus technicus der neuen logopädischen Generation – fordert den Müttern ab, was Herder dem Menschengeschlecht schlechthin verordnete, nämlich genau zu artikulieren und homogen (hochsprachlich) zu sprechen, wenn sie sich liebevoll ihren Söhnen zuwenden, die später schreiben, was junge Mädchen lesen: nicht a, b, c, sondern a, be, ce, Ma-ma, Mama usw. Aus dem „kunstlosen (Seelen-)Hauch des Kindes" (F. Schlegel), „ach"[27], ein Minimalsignifikant, der es im Jahrhundert zu einer unerhörten Karriere gebracht hat, wird so in schöner, „natürlicher" Progression Dichter-Spr-ach-e „augmentiert". Der logopädische Diskurs wird zum literaturpädagogischen. „Sollten die Buchstaben ursprünglich acustische Figuren gewesen seyn. Buchstaben a priori?"[28] fragt der romantische Autor Novalis, wobei er an Chladnis Klangfiguren denkt und damit an die Sprache der mütterlichen Natur selbst. Statt eines buchstäblichen wird so ein zugleich „natürliches" wie „sinnvolles" Lesen erzeugt, insbesondere aber auch ein leises Lesen ohne Lippenbewegungen, das keinerlei taktiler Nähe zu dem Geschriebenen mehr bedarf. Texte selbst lernen sprechen.

„‚Leises Lesen'", schrieb Hegel, „tut eben ‚ein Wesentliches'", um ‚den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen'. Mit der Folge, daß diese Subjekte ihr Selbstbewußtsein am Lesen hatten."[29] Denn nur

[25] F. Schlegel (1967), Bd. 1 („Charakteristiken und Kritiken"), S. 199.

[26] Vgl. dazu und zum Folgenden: F. A. Kittler(1987), S. 31–75 („Der Muttermund").

[27] Eine schöne Literaturgeschichte des „ach" findet sich ebd., S. 33-59.

[28] Novalis (1968), Bd. 3, S. 305 („Physik und Grammatik").

[29] Kittler (1989), S. 404.

wenn der „Geist" eines Buches unmittelbar und ohne Umwege über die unvermeidliche Materialität der Zeichen und alle Figuralbedeutungen mit dem leise lesenden Leser kommuniziert, erreicht dessen höriges Auge die „Stimme" des Werks und findet es in seiner Einstimmung seine Entsprechung, in der sich ein „Sinn" aktualisiert, der zugleich empfangen wie produziert ist. So dürfte ein „Ich, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können, andernfalls sie entweder unmöglich oder doch für mich nichts wären", mit Friedrich Kittler[30] historisch als neue Lesetechnik zu entziffern sein.

Zugleich aber enthüllt eine solche sinnvolle, leise Lektüre der Innerlichkeit der Subjekte, nachdem sie sich einmal vom verwirrenden Chaos ihrer Gefühle und Vorurteile, den Geistern des voraufgeklärten Zeitalter, frei gemacht hat, den einen Geist der großen Werke selbst. Wie sich in ihnen der verstehenden Lektüre zufolge Stoff und Form perspektivisch wechselseitig durchdringen, so bildet lesend sich eine Subjektivität, die ihr eigener Inbegriff ist. Von daher kann Friedrich Schiller das, was eine hermeneutische Lesart als „Zirkel des Verstehens" beschreiben wird, in eine politische Anthropologie überführen. Wenn nämlich „Stofftrieb" und „Formtrieb", die anthropologischen Konstanten seiner „ästhetischen Briefe"[31], nur im „organischen"[32] Kunstwerk so frei und familiär miteinander kommunizieren, daß sie im Spiel zum Ausgleich kommen, dann ist auch der Mensch nur da ganz Mensch, wo er spielt. Nur also im Reich des ästhetischen Scheins „wird das Ideal einer Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gerne auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte" – als Staat nämlich. „Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden?" Die Antwort, die Schiller noch in das „Bedürfnis jeder fein gestimmten", also liebevoll alphabetisierten und leise deutsche Dichtung lesenden „Seele" verlegt, oder doch höchstens in die „reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln", in denen sich das intime Familienideal schöner und gewaltfreier Kommunikation bereits veröffentlicht hat und „wo nicht die geistlose Nachahmung fremder [französischer, R. Z.] Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen

---

[30] Ebd.

[31] F. Schiller (1960), Bd. 5 (Erzählungen/Theoretische Schriften), S. 570–669.

[32] Bezeichnend für den Ausgangspunkt der Annäherung der Positionen Goethes und Schillers ist ein kurzer Aufsatz Goethes aus dem Jahre 1794, der die Frage behandelt, „Inwiefern die Idee, Schönheit sei Vollkommenheit mit Freiheit, auf organische Naturen angewendet werden könne" (HA, Bd. 13, S. 21). Dem Text liegt das Motiv zugrunde, die Schillersche transzendentalphilosophisch begründete Definition des Schönen mit der eigenen, aus der Beobachtung des natürlichen Organismus gewonnenen zu koordinieren. Goethe gelangt – ganz im Sinne Schillers – zu der Bestimmung, daß wir „schön ein vollkommen organisiertes Wesen" nennen, „wenn wir uns bei seinem Anblicke denken können, daß ihm ein manigfaltiger freier Gebrauch aller seiner Glieder möglich sei" (S. 23). Die Bestimmung benennt die Differenz von Schillers Gesellschaftstanz und Kleists Marionettentheater. Spätestens die „Wanderjahre" beenden dann definitiv Goethes Organismuskonzeption. Statt zu seinem Organon und Organismus wird seitdem Literatur zum Fragment und zum Archiv des menschlichen Geistes.

lenkt"[33], diese Antwort werden wenig später deutsche Staatsbeamte geben, die in eben diesen Zirkeln Öffentlichkeit vorab geprobt haben. Wenn für Schiller die Menschheit in letzter Instanz menschlich ist vermöge der Kunst, dann ist sie das für den preußischen Philosophieprofessor Christian Daniel Voss um 1800 erst recht durch den Staat, einen Staat nämlich, in dem Kunst und Bildung sich verwirklicht haben: „Je weiter man durch alle Verhältnisse des Staats fortschreitet, desto entbehrlicher werden alle Zwangs-Maaßregeln werden, Polizey-Maaßregeln, welche grobe Ausschweifungen [und insbesondere die gröbste: die Revolution, R. Z.] verhüten sollen, sind für den gebildeten Theil der Staatsbürger nicht gegeben, für ihn so gut als gar nicht da. Seine Bildung setzt ihn außer Gefahr, jemahls Verbrechen dieser Art zu begehen. Und was ist es, das ihm die Bildung gab, wenn es nicht die Erziehung war."[34] Folgerichtig unterbreitet Voss seinem König den einzigen Rat, die Lehrerschaft (wie schon die Pfarrer und Krieger, Staatsjuristen und Mediziner) zu verbeamten bzw. die „ohnehin sehr entvölkerten Gelehrtenschulen" zu verstaatlichen – nicht mehr zu Zwecken einer freischwebenden Gelehrtenrepublik, sondern „für die Vorbereitung künftiger Staatsdiener". So nimmt es auch nicht wunder, daß der Dichter und Staatsbeamte Novalis nicht nur jeden Deutschen aufforderte, seinen eigenen „Wilhelm Meister" zu schreiben, sondern es auch in die Sorge des Staates legte, daß „jeder Staatsbürger Staatsbeamter ist"[35] – womit das „individuelle Allgemeine" zur politischen Theorie geworden wäre. Wenn nämlich für Schleiermacher das „Geschäft des Verstehens und Auslegens [...] ein stetiges, sich allmählich entwickelndes Ganzes" ist, ein „Sichselbstfinden des denkenden Geistes", dann will der denkende Geist nicht sein Anderes und auch nicht das Andere seiner selbst finden, sondern nur sich selbst im Banne des Ganzen. Auch das individuelle Allgemeine ist eben, daran läßt Schleiermacher keinen Zweifel – ein Allgemeines. Und so kommt es für den Interpreten in der Nachfolge Asts darauf an, „im Besitz nicht nur der Wort- und Sacherklärungen", die ihm ein Kommentar liefern kann, „sondern auch des Geistes des Schriftstellers"[36] zu sein, den er allemal besser versteht

---

[33] Schiller (1960), S. 669.

[34] Ch. D. Voss, (1799–1800), Bd. 1, S. 114.

[35] Novalis, Glaube und Liebe oder Der König und die Königin. In: N. (1968), Bd. 2, S. 489. S. auch A. Abusch (1962). Walter Ulbricht sah durch die Arbeit der Werktätigen in der DDR zwar nicht den dritten Teil des „Wilhelm Meister", wohl aber des „Faust" geschrieben, wobei die Vereinigung Deutschlands im Zeichen des Sieges des Sozialismus das „Schlußkapitel" (sic!) bilden sollte (Rede auf der 11. Tagung des Nationalrats der Nationalen Front des demokratischen Deutschland in Berlin am 25. März 1962). Eine Führungsgeneration später erübrigen dann elektronische Überwachungsanlagen der Staatssicherheit alle Arbeiter-Faust-Dichtungen, Videotheken alle Bibliotheken aus lauter Bekenner-Autobiographien (Confessiones).

[36] F. Schleiermacher (1977), S. 344. Vgl. dazu Hörisch (1988), S. 57–66 („Schleiermachers Hermeneutik oder: Warum die Größten alle dasselbe sagen").

als er sich selbst. Indem er so eine Antwort gibt, die Kunst selbst verweigert (Hölderlin), indem er ein Inkommensurables (Goethe) kommensurabel macht, macht er sich selbst statt zum Diener zum Herrn des Textes und liest sich schließlich selbst aus ihm heraus: den Staatsbeamten.

IV. Ende einer Epoche

Und so erwächst aus dem Diskursverbund von Poetiken, die statt Schreibanweisungen für Dichter Leseanweisungen für Leser geben, von philosophischer Ästhetik, für die Einbildungskraft und unbewußte Produktivität zu Schlüsselbegriffen werden, einer neuen Schreib- und Lesepädagogik, die die buchstäbliche Lektüre vergessen macht, einer Urheberrechtsdiskussion, die die Originalität des Autors identifiziert und institutionalisiert, einer ästhetischen Erziehung, die nicht mehr an Körper, sondern an Seelen adressiert ist, und einer neuen Staatsauffassung, der zufolge innerlich zwingende Souveränität die äußerlich zwingende Polizeigewalt ablöst, eine Schul- und Universitätsreform, die zwischen Freiheit und Verstaatlichung keinen Unterschied macht und deren komplexe Ideologie die Kunst der Interpretation ist.

Man muß wohl kein Prophet sein, um vorauszusagen, und kein Glücksspieler, um zu wetten, daß nach dem Zerfall all der zitierten Figuren und nachdem insbesondere (gemeinsam mit dem Oxymoron einer „Einheitspartei") jene letzte „Einheit" des individuellen Allgemeinen so verspätet wie endgültig Konkurs angemeldet hat, auch der „Interpretation" die Totenglocke läutet und der Kommentar aus ihrem Schatten zurückkehrt. Da sich zudem die Beamtenerziehung zunehmend zu erübrigen scheint, kann nach einer Zeit der „Tiefe", der Anti- und Metaphysik der Texte, zwei Generationen nach Nietzsche deren Oberfläche wiederkehren.

Wie Texte selbst aus der „Tiefe" eines kulturellen Systems an die Oberfläche ihrer buchstäblichen Materialität aufsteigen, macht nicht nur – was Foucault zeigt – die moderne Dichtung seit Mallarmé deutlich, sondern auch jeder elektronisch erzeugte Kontoauszug, der kaum noch produziert wird, um „verstanden" zu werden. So zergeht das ontosemiotische Programm, das Sein und Sinn identifizierte, an der schlichten Oberfläche der neuen Medien seit „Grammophon, Film, Typewriter" (so der Titel eines einschlägigen Buches von F. A. Kittler, Berlin 1986), an der unhintergehbaren Nähe, in der taktile Spurensucher Buchstaben-, Schwingungs- oder Bildfolgen abtasten. Ja, noch diese Taktilität vergeht ihnen in der mathesis universalis digitaler Speichertechniken.

An ihr zerschellt aber einfach das Bedürfnis zu begreifen, was uns ergreift (Kayser), und warum und inwiefern Goethe ein so unübertrefflich guter Dichter ist, oder zu verstehen, warum alle großen Werke *eigentlich* dasselbe sagen (Staiger) (nämlich etwa: edel sei der Mensch, hilfreich und gut, doch die Ver-

hältnisse, die sind nicht so – sie werden freilich von Tag zu Tag besser[37] – drum ewig scheint das Kunstwerk in ihm selbst).

Ausgeschlossen ist aber auch, was man vielleicht vermuten könnte, eine Rückkehr dessen, was sich in den Kommentaren der Renaissance und des Barock ereignet hat. Denn die Sprache moderner Literatur entfaltet sich von keinem göttlichen Ursprung mehr her, den *sie* im Nachweis immer neuer Ähnlichkeiten und Analogiebeziehungen zu finden hoffen konnten. Weder ist sie den „Dingen" ähnlich, noch vermag sie sie schematisch oder modellhaft zu repräsentieren. „Ohne Anfang, ohne Endpunkt und ohne Verheißung" hat sie vielmehr „nichts anderes mehr zu sagen [...] als sich selbst", ist sie reines Spiel der Differenzen, „glitzernd im Glanz ihres Seins" (Foucault)[38]. So hatte es freilich, um zu unserem Ausgangspunkt zurück zu kommen, schon Hölderlins „Brod und Wein" gesehen: „Nun, nun müssen dafür Worte wie Blumen entstehen." Substituieren die flores rhetoricales das, was Hölderlins „er" „sein Liebstes" nennt, so sind sie schon so frisch wie vertrocknete Blumen im Bennschen „Herbarium", keine „lebendigen" (Ricœur), sondern tote „Metaphern" – ein langes, ein allzu langes „und" zwischen dem „Erlebnis und [der] Dichtung" (Dilthey).

„Womit kennzeichnet sich jede *literarische décadence*", fragt sich Nietzsche, nur um zu antworten: „Damit, daß das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverän und springt aus dem Satz heraus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen – das ganze ist kein Ganzes mehr."[39] – Kennzeichnung wirklich nur einer Literatur der Schwäche oder nicht vielmehr auch eines „schwachen" Lesens, dem nicht mehr die Schrift „wie Schlacke" (Benjamin) vom Geschriebenen abfällt?[40]

„Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, Freiheit des Individuums" – „Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, ein Artefakt." (Nietzsche)

Keine „in der Aspekthaftigkeit des Textes implizierte Verweisungsganzheit" könnte sich nach solchem Zerfall des „Organischen" in der Lektüre mehr als „Sinn" konstituieren, keine „Bedeutung" „durch die Übernahme des Sinns durch die Leser in seine Existenz" (Iser) statthaben.

Wenn Interlinearkommentare sich der Autorität der Texte unterwarfen, um zwischen ihren Buchstaben und Zeilen ihrem Rätselhaften, ihren Anspielungen und Andeutungen auf die Spur zu kommen, so wird – ohne alle Hoffnung

---

[37] Zumindest seit Adornos Tod. Inzwischen haben sie schon eine Bonität erreicht, daß Dichtung oder – was dasselbe ist – „Geisteswissenschaften" sie nur noch bunt und kompensatorisch zu tapezieren brauchen, wenn wir Marquard oder Rorty glauben dürfen.

[38] M. Foucault (1971), S. 77.

[39] F. Nietzsche, (1975 ff.), Bd. VI/3, S. 21 („Der Fall Wagner").

[40] „Die Schrift fällt beim Lesen nicht ab wie Schlacke. Ins Gelesene geht sie ein als dessen Figur." W. Benjamin (1972), S. 242.

auf den *einen* Metatext, der sich hinter ihnen palimpsesthaft verbirgt, oder auf die „wahre Thora", die sich aus einem unendlichen buchstäblichen Kombinationsspiel ergeben mag – auch eine nicht mehr sinnverstehende Lektüre dem akribisch verfolgten Duktus, den Figuren des Textes parataktisch jene Stellen abzulocken versuchen, an denen die Entscheidung fiel, wie er fortzusetzen wäre, um aus solcher Einsicht ihm unmerklich eine Richtung zu geben, die er selbst, von seinem eigenen Stilgesetz genötigt, nicht verfolgen kann.

Ziel der Literaturkritik wäre dann, mit Paul de Man zu sprechen, „to reveal the existence of hidden articulations and fragmentations within assumedly monadic totalities".[41] Insofern der Kritiker auf diese Weise nur die im Text selbst angelegte Dekonstruktion fortschreibt, macht er sich zum Medium nicht mehr eines „Sinns", sondern jener Energien, die er selbst gegen jeden Formalisierungs- und Totalisierungsversuch zur Entfaltung bringt. Das war einmal das Programm romantischer divinatorischer Kritik, die freilich nirgendwo in der Literaturwissenschaft Nachfolger gefunden hat. Aus deren Perspektive erübrigen sich aber nicht nur alle Versuche, die ästhetische Dimension eines Textes durch Applikation auf ein vorgängiges kunstphilosophisches Totalitätsideal zu erschließen, sondern auch die Unterscheidungen zwischen Literatur und Literaturkritik, zwischen Text und Metatext, zwischen Text und Kommentar.

Literatur

Abusch, S. A. (1962), *Kulturelle Probleme des sozialistischen Humanismus. Beiträge zur deutschen Kulturpolitik 1946–1961,* Berlin (Ost).

Ast, F. (1807), *Grundlinien der Philosophie,* Landshut.

Benjamin, W. (1972), *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* Frankfurt a. M.

Breitinger, J. J. (1740), *Critische Dichtkunst [...] und Fortsetzung der Critischen Dichtkunst,* Zürich/Leipzig.

Compagnon, A. (1981), *La troisième république des lettres, de Flaubert à Proust,* Paris.

Curtius, E. R. (1963), *Kritische Essays zur europäischen Literatur,* Bremen/München, 3. Aufl.

de Man, P. (1979), *Allegories of reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust,* New Haven/London.

Derrida, J. (1974), *Grammatologie,* aus dem Französischen von H.-J. Rheinberger/H. Zischler, Frankfurt a. M.

Foucault, M. (1971), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften,* Frankfurt a. M.

Frank, M./G. Raule/W. van Reijen (Hrsg.) (1989), *Die Frage nach dem Subjekt,* Frankfurt a. M.

---

[41] P. de Man (1979), S. 249.

Gadamer, H. G. (1975), Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 4. Aufl.

Gadamer, H. G., (1986), Der ‚eminente Text' und seine Wahrheit. In: *Sprache und Literatur – in Wissenschaft und Unterricht (SuL),* 17. Jg. 1986/1, München/Paderborn, S. 4–10.

Goethe, J. W. von (1961), *Werke* (Hamburger Ausgabe), Hamburg 4. Aufl., Bd. 6.

Greph (1977), *Qui a peur de la philosophie?,* Paris.

Gumbrecht, H. U./K. L. Pfeiffer (Hrsg.) (1986), *Stil. Geschichte und Funktionen eines literaturwissenschaftlichen Diskurselements,* Frankfurt a. M.

Haverkamp, A. Illusion und Empathie in den Leiden Werthers. In: Haverkamp, A., *Klopstock-Studien,* München (in Vorbereitung).

Hölderlin, F. (1976), *HKA* (Frankfurter Ausgabe), Bd. 6, „Elegien und Epigramme", hrsg. von E. Sattler und W. Groddek, Frankfurt a. M.

Hörisch, J. (1983), *Gott, Geld und Glück. Zur Logik der Liebe in den Bildungsromanen Goethes, Kellers und Thomas Manns,* Frankfurt a. M.

Hörisch, J. (1988), *Die Wut des Verstehens,* Frankfurt a. M.

Hörisch, J. (1989), *Das Abendmahl, das Geld und die neuen Medien,* Bremen.

Jauß, H. R. (1982), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik,* Frankfurt a. M.

Kittler, F. A. (1989), Das Subjekt als Beamter. In: M. Frank/G. Raule/W. van Reijen (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt,* Frankfurt a. M., S. 401–420.

Kittler, F. A. (1987), *Aufschreibesysteme 1800–1900,* München, 2. Aufl.

Koselleck, R. (1978), Standortbezeichnung und Zeitlichkeit. In: Koselleck, R., *Vergangene Zukunft,* Frankfurt a. M. 1978.

Luhmann, N. (1986), Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion von Kunst. In: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hrsg.) (1986), *Stil. Geschichte und Funktionen eines literaturwissenschaftlichen Diskurselements,* Frankfurt a. M., S. 620–672.

Nietzsche, F. (1975 ff.), *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York.

Novalis (1968), *Schriften,* hrsg. von P. Kluckhohn/R. Samuel, Stuttgart, 2. Aufl.

Schiller, F. (1960), *Sämtliche Werke,* hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, München 2. Aufl.

Schlegel, F. (1967 ff.), *Kritische Ausgabe,* hrsg. von E. Behler, München/Paderborn/Wien.

Schleiermacher, F. (1977), *Hermeneutik und Kritik,* hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M.

Voss, Ch. D., (1799/1800), *Versuch über die Erziehung für den Staat als Bedürfnis unserer Zeit, zur Beförderung des Bürgerwohls und der Regentensicherheit,* Halle.

Weimar, K. (1989), *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft – bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.* München.

Wolf, F. A. (1831), *Vorlesungen über die Altertumswissenschaften,* hrsg. von J. D. Gürtler, Bd. 1, Leipzig.

Zons, R. S. (1985), *Randgänge der Poetik,* Würzburg.

V. Recht und Kunst

Eberhard Klingenberg

Justinians Verbot der Digestenkommentierung

I.

Justinians Verbot der Digestenkommentierung findet sich in drei Fassungen an mehreren Stellen des Corpus Iuris: Zuerst in der *constitutio Deo Auctore* 12, der lateinischen Einleitungskonstitution vom 15. 12. 530, durch die der Kaiser dem *Quaestor sacri palati* Tribonian den Auftrag zur Schaffung eines Digesten- oder Pandektenwerks aus den Schriften der klassischen römischen Juristen erteilte. Diese Konstitution, die allen Ausgaben der Digesten unter dem Titel *De conceptione Digestorum* vorangestellt ist und den Namen *Deo Auctore* nach ihren Anfangsworten trägt, ist auch in den Codex Justinianus aufgenommen worden.[1] Das Verbot der Digestenkommentierung findet sich ferner in der lateinischen *constitutio Tanta* 21 und der griechischen Zwillingskonstitution Δέδωκεν 21 vom 16. 12. 533, der Einleitungskonstitution *De confirmatione Digestorum,* durch die Justinian die Digesten zum 30. 12. 533 in Kraft setzte. Diese bilinguen Doppelkonstitutionen sind für das nachklassische römische Recht nichts Besonderes; denn in der westlichen Reichshälfte war Latein, in der östlichen Griechisch die Gerichtssprache. Die Konstitutionen *Deo Auctore* und *Tanta*/Δέδωκεν sind nicht etwa ein mehr oder weniger unverbindliches Vorwort ohne Gesetzeskraft[2], sondern echte kaiserliche Gesetze.[3] Von

---

[1] C. 1. 17. 1.

[2] Als bloßes „preface" mißversteht Q. Breen (1944), S. 241 f., die Einleitungskonstitutionen. Dagegen zu Recht A. Berger (1951), S. 126, Anm. 3: Die Aufnahme unter die Kaiserkonstitutionen des Codex Justinianus (C. 1. 17. 1 und 2) beweist ihre Gesetzesqualität.

[3] Das Verhältnis beider Fassungen der Zwillingskonstitution zueinander wird verschieden beurteilt. Beide weichen im Inhalt und in der Präzision erheblich voneinander ab, ohne daß man einer durchweg den Vorzug geben könnte. Auf jeden Fall handelt es sich nicht um eine bloße Übersetzung der anderen Fassung. F. Ebrard (1919), S. 135, vermutet, daß die griechische Version noch während der Kompilationsarbeit entstanden und daß erst nach Abschluß der Arbeiten der lateinische offizielle Text in der kaiserlichen Kanzlei verfaßt worden sei, zu dem anschließend eine griechische Fassung angefertigt wurde. A. Berger (1944/45), S. 15, Anm. 86, vermutet, daß die c. Δέδωκεν von einem Beryter Professor (Dorotheus oder Anatolius) geschrieben wurde, während die *c. Tanta* von einem Juristen aus der Umgebung Tribonians aus Konstantinopel stammt. Vgl. L. Wenger (1953), S. 579, Anm 28.

der Doppelkonstitution *Tanta/Δέδωκεν* ist in den Codex Justinianus nur die lateinische *c. Tanta* aufgenommen worden.[4] Ältere Ausgaben des Codex enthalten häufig als dritte Konstitution in C. 17. 1. 3 gemäß der zeitgenössischen Einstellung *Graeca non leguntur* eine lateinische Übersetzung der *c.* Δέδωκεν, die sogenannte *c. Dedit*.[5]

Die einschlägigen Passagen aus den drei Konstitutionen lauten:

1. *Const. Deo Auctore* 12

Nostram autem consummationem, quae a vobis deo adnuente componetur, digestorum vel pandectarum nomen habere sancimus, nullis iuris peritis in posterum audentibus commentarios illi applicare et verbositate sua supra dicti codicis compendium confundere: quemadmodum et in antiquioribus temporibus factum est, cum per contrarias interpretantium sententias totum ius paene conturbatum est: sed sufficiat per indices tantummodo et titulorum suptilitatem[6] *quaedam admonitoria eius facere, nullo ex interpretatione eorum vitio oriundo.*

2. *Const. Tanta* 21

Hoc autem, quod et ab initio nobis visum est, cum hoc opus fieri deo adnuente mandabamus tempestivum nobis videtur et in praesenti sancire, ut nemo neque eorum, qui in praesenti iuris peritiam habent, nec qui postea fuerint audeat commentarios isdem legibus adnectere: nisi tantum si velit eas in Graecam vocem transformare sub eodem ordine eaque consequentia, sub qua et voces Romanae positae sunt (hoc quod Graeci κατὰ πόδα *dicunt), et si qui forsitan per titulorum suptilitatem adnotare maluerint et ea quae* παράτιτλα *nuncupantur componere. alias autem legum interpretationes, immo magis perversiones eos iactare non concedimus, ne verbositas eorum aliquid legibus nostris adferat ex confusione dedecus. quod et in antiquis edicti perpetui commentatoribus factum est, qui opus moderate confectum huc atque illuc in diversas sententias producentes in infinitum detraxerunt, ut paene omnem Romanam sanctionem esse confusam. quos si passi non sumus, quemadmodum posteritatis admittatur vana discordia? si quid autem tale facere ausi fuerint, ipsi quidem falsitatis rei constituantur, volumina autem eorum omnimodo corrumpentur. si quid vero, ut supra dictum est, ambiguum fuerit visum, hoc ad imperiale culmen per iudices referatur et ex auctoritate Augusta manifestetur, cui soli concessum est leges et condere et interpretari.*

3. *Const.* Δέδωκεν 21

Ἐκεῖνό γε μὴν εὐθύς τε τὴν νομοθεσίαν ἀθροισθῆναι ταύτην ἐνκελευόμενοι νῦν τε αὖθις αὐτὴν βεβαιοῦντες ἅπασιν ὁμοίως ἀπαγορεύομεν τὸ μηδένα θαρρῆσαι μήτε τῶν νῦν ὄντων μήτε τῶν ὕστερον ἐσομενων τούτων δὴ τῶν νόμων ὑπομνηματα γράφειν, πλὴν εἰ μὴ βουληθεῖεν εἰς μὲν τὴν Ἑλλήνων

[4] C. 1. 17. 2.

[5] Die deutsche Übersetzung des Corpus Iuris Civilis von Otto, Schilling und Sintenis, Leipzig 1832–1833 (Nachdruck: Aalen 1984–1985) bringt in Bd. 5, S. 193–204 eine deutsche Übertragung der *c. Dedit* als C. 17. 3.

[6] *quae paratitla nuncupantur add.* F² *et* C. 1. 17. 1.

γλῶτταν αὐτὰ μεταβαλεῖν, μόνῃ δὲ τῇ κατὰ πόδα καλουμένῃ χρήσασθαι τῶν νόμων ἑρμηνείᾳ, καὶ εἴ τι κατὰ τὴν τῶν ὀνομαζομένων παρατίτλων ὡς εἰκὸς προσγράψαι βουληθεῖεν χρείαν ἕτερον δὲ παντάπασιν μηδ' ὁτιοῦν περὶ αὐτὰ πράττειν μηδὲ αὖθις δοῦναι στάσεως τε καὶ ἀμφισβητήσεως καὶ πλήθους τοῖς νόμοις ἀφορμὴν τοῦτο ὅπερ καὶ πρόσθεν ἐπι τῆς τοῦ ἠδίκτου γέγονεν νομοθεσίας, ὥστε καίτοι γε οὕτω βραχύτατον αὐτὸ καθεστός, ἐκ τῆς τῶν ποικίλων ὑπομνημάτων διαφορᾶς εἰς ἀναρίθμητον ἐκταθῆναι πλῆθος. εἰ γάρ τι φανείη τυχὸν ἀμφισβητούμενον ἤ τοῖς τῶν δικῶν ἀγωνισταῖς ἢ τοῖς τοῦ κρίνειν προκαθημένοις, τοῦτο βασιλεὺς ἑρμηνεύσει καλῶς, ὅπερ αὐτῷ μόνῳ παρὰ τῶν νόμων εφεῖται. ὡς ὅ γε θαρρῶν παρὰ ταύτην ἡμῶν τὴν νομοθεσίαν ὑπόμνημά τι καταθέσθαι κατὰ σχῆμα τῆς ἡμετέρας κελεύσεως ἀλλοιότερον, οὗτος ἴστω τοῖς τῆς παραποιήσεως ἐνεξόμενος νόμοις, τοῦ παρ' αὐτοῦ συντεθέντος ἀφαρπαζομένου καὶ πᾶσιν διαφθειρομένου τρόποις.

II.

Nach ganz herrschender Meinung bedeuten diese Passagen ein absolutes und ewiges Kommentierungsverbot für die Digesten. Eine Erweiterung dieses Verbots auf die Institutionen und den Codes Justitianus oder gar die Novellen wird von manchen Autoren in Erwägung gezogen[7], darf aber als widerlegt gelten[8]. Auf jeden Fall ist eine solche Extension des Verbots nicht nachweisbar.[9] Nicht nur Kommentare zu den Digesten *in toto* sind untersagt, sondern auch exegetische Anmerkungen und Monographien zu einzelnen Titeln der Digesten.

Nur drei Ausnahmen sind gestattet: Zunächst einmal eine Übersetzung des lateinischen Textes ins Griechische, wie sie für die des Lateins unkundige griechischsprachige Bevölkerung der östlichen Reichshälfte notwendig und eigentlich selbstverständlich ist. Diese griechische Übersetzung muß sich nicht nur in der Reihenfolge der Titel, Gesetze und Paragraphen, sondern sogar in der Wortfolge streng dem lateinischen Urtext anschließen und diesem „auf dem Fuße" (κατὰ πόδα) folgen.[10] Diese Übersetzungsstrenge dürfte theologischem Vorbild folgen, wo sie der Verhütung möglicher Häresien dienen sollte.[11]

Zum zweiten sind sogenannte παράτιτλα erlaubt, worunter die herrschende Lehre Verweise auf Parallelstellen versteht. Das System der Digesten folgt im

---

[7] Savigny (1840/1849), S. 159, und die bei Berger (1951), S. 161 genannten Autoren sowie Scheltema (1977), S. 326 f.

[8] Vgl. die Argumente bei Berger (1951), S. 160–165.

[9] Vgl. Wenger (1953), S. 681, Anm. 7.

[10] *C. Tanta* 21: *nisi tantum si velit eas in Graecam vocem transformare sub eadem ordine eaque consequentia, sub qua et voces Romanae positae sunt (hoc quod Graeci* κατὰ πόδα *dicunt).*

[11] P. Krüger (1912), S. 406, Anm. 2; Wenger (1953), S. 681, Anm. 11. H. Peters (1913), S. 42, Anm.114, möchte diese Strenge „lieber auf den Gebrauch griechischer Übersetzungen lateinisch ergangener Reskripte zurückführen". Bei Justinians Einstellung zu Übersetzungen, wie sie besonders deutlich in Novelle 146. 1. 1 zum Ausdruck kommt, scheint der theologische Einfluß gegenüber der juristischen Praxis der Kanzlei entscheidend zu sein.

wesentlichen dem aktionenrechtlichen Aufbau des prätorischen Edikts. Eine systematische Gliederung nach materiellen Rechten fehlt; denn die Römer dachten nicht in subjektiven Rechten.[12] So finden wir z. B. die wesentlichen Partien der römischen Irrtumslehre im Titel *de contrahenda emptione* (D. 18. 1) über das Kaufrecht[13], obwohl der Irrtum natürlich genau so bei anderen Verträgen eine Rolle spielt. In der Vorlesung pflegen wir in diesem Zusammenhang auf D. 18. 1. 41. 1 (ebenfalls ein Fall aus dem Kaufrecht), sowie auf D. 19. 2. 52 *(locatio conductio)* und auf D. 45. 1. 22 *(stipulatio)* hinzuweisen. An solche Querverweise denkt die herrschende Meinung bei den Paratitla.

Zum dritten sind kurze Inhaltsangaben, sogenannte *indices,* erlaubt. Diese dritte Ausnahme ist nur in der *c. Deo Auctore* 12 genannt, nicht aber in der *c. Tanta*/Δέδωκεν. Ganz sicher handelt es sich bei den *indices* nicht um alphabetisch geordnete Erläuterungen der lateinischen *termini technici,* die als λέξεις ῥωμαικαί oder γλῶσσαι νομικαί bezeichnet wurden.[14] Die in C. 1. 17. 1. 12 überlieferte jüngere Fassung der *c. Deo Auctore* schiebt hinter *sed sufficiat per indices tantummodo et titulorum suptilitatem* die Worte *quae paratitla nuncupantur* ein, was in der älteren Literatur zu einer Identifizierung von Indices und Paratitla geführt hat.[15]

Die c. Δέδωκεν gestattet darüber hinaus eine ἑρμηνεία τῶν νόμων, welche die spätere Literatur ihrerseits mit den παράτιτλα gleichsetzt[16], während die *communis opinio* darunter heute wegen des Zusatzes καλουμένη κατὰ πόδα eine wörtliche griechische Übersetzung versteht.[17]

Als Grund für sein Kommentierungsverbot nennt Justinian in den Einleitungskonstitutionen *expressis verbis* die Geschwätzigkeit *(verbositas)* vieler Kommentatoren, die zu einer Konfusion der Rechtsüberzeugung und zu einer Uferlosigkeit der Interpretation des *Edictum perpetuum* geführt habe.

Für Zuwiderhandlungen droht Justinian in der *c. Tanta*/Δέδωκεν 21 schwere Strafen an: Wer es wagt, verbotene Kommentare zu schreiben, soll wegen eines *crimen falsi* bestraft werden; die Kommentare aus seiner Feder sollen vernichtet werden.[18] Die Strafe bestand beim *crimen falsi* in der Deportation und der Konfiskation des Vermögens.

Ungeachtet dieser Bestimmungen erschienen bereits zu Lebzeiten Justinians Kommentarwerke, von denen zumindest der Digestenkommentar des Theophilos weder unter das landläufige Verständnis der ἑρμηνεία κατὰ πόδα noch

---

[12] Das zeigt besonders klar das Paulusfragment D. 1. 1. 11, in dem die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *ius* aufgeführt sind. Den Sinn eines subjektiven Rechts hat dieser Ausdruck nicht.

[13] D. 18. 1. 9 pr. – 11 und 14.

[14] Mortreuil (1843/46), S. 100 ff.; Wenger (1953), S. 681, Anm. 12.

[15] Heimbach (1833/1870), S. 3; Wenger (1953), S. 681, Anm. 9.

[16] Montreuil (1843/46), S. 104; Wenger (1953), S. 681, Anm. 13.

[17] Berger (1951), S. 136, mit Literaturhinweisen in Anm. 1.

[18] *C. Tanta* 21 a. E.; c. Δέδωκεν 21 a. E.

des Index oder der Paratitla fällt.[19] Mit der Feststellung, daß, „trotz der angedrohten Strafen die gesetzten Schranken von der Wissenschaft sehr bald durchbrochen sind“[20], ist nichts erklärt. Daß der Kaiser von seiner Strafandrohung ohne ausdrückliche Aufhebung keinen Gebrauch gemacht haben sollte[21], widerspricht ganz dem absolutistischen Geist der justinianischen Gesetzgebung.[22]

Fritz Schulz hat auf den merkwürdigen Kontrast zwischen klassizistischer Grundhaltung und Stabilisierungstendenz in den Digesten hingewiesen.[23] Ausgerechnet der Kaiser, der sich um die Wiederbelebung der klassischen Jurisprudenz und um den Erhalt des römischen Rechts für die Zukunft so viele Verdienste erworben hat, sollte der weiteren Entwicklung der Rechtswissenschaft durch ein rigides Kommentierungsverbot für alle Ewigkeit Fesseln angelegt haben? Eine weitere Überlegung läßt daran zweifeln, ob das justinianische Kommentierungsverbot in der Strenge, wie es die herrschende Lehre versteht, überhaupt befolgt werden konnte: Wenn die Rechtslehrer in Konstantinopel und in Beryt Vorlesungen über einzelne Digestentitel hielten, waren sie selbst gezwungen, den Gesetzestext zu paraphrasieren und zu erläutern. Das konnte natürlich mündlich ohne schriftliche Fixierung geschehen und war sicher kein Verstoß gegen das Verbot. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß eifrige Studenten Vorlesungsmitschriften anfertigten und Abschriften dieser Skripten zu Studienzwecken zirkulierten. Sollte das auch verboten gewesen sein, und wie wollte der Kaiser das verhindern? Es hat darum nicht an Stimmen gefehlt, die Justinians Kommentierungsverbot im Widerspruch zur herrschenden Ansicht für ein Mißverständnis erklärt haben.

So meint Maridakis, es handele sich beim Kommentierungsverbot in der c. Δέδωκεν 21 nur um einen Teil eines einheitlichen Verbots in c. Δέδωκεν 19, 21 und 22, das die Anführung alter, nicht in die Digesten aufgenommener Juristenschriften vor Gericht, das Kommentarverbot und das Verbot der Verwendung von Abkürzungen und Siglen umfasse und sich ausschließlich auf die alten Gesetze, τὰ πάλαι βιβλία, beziehe.[24] „Justinian denkt nicht an zwei verschiedene Tatbestände, den Gebrauch der alten Gesetze einerseits und andererseits das Schreiben von υπομνηματα zu seinen eigenen (den justinianischen) Gesetzen. Er bezweckt nur eines, nämlich daß τὰ ἔμπροσθεν βιβλία unter keinen Umständen verwendet werden.“[25] Abgesehen davon, daß es nicht recht einleuchtet, wieso nach Inkrafttreten des justinianischen Gesetzgebungswerkes jemand noch die alten außer Kraft getretenen Gesetze[26] kommentie-

---

[19] Peters (1913), S. 46.
[20] Krüger (1912), S. 407.
[21] Montreuil (1843/46), S. 185.
[22] Peters (1913), S. 46.
[23] Schulz (1961), S. 365 f.
[24] Maridakis (1956), S. 371 f.
[25] Maridakis (1956), S. 372.
[26] *C. Tanta*/Δέδωκεν 19.

ren und rechtshistorische Studien schreiben sollte, ist die ausdrückliche Begründung in *c. Deo Auctore* 12 und der Doppelkonstitution *Tanta*/Δέδωκεν 21 ganz eindeutig: Die *verbositas* der juristischen Kommentare soll in das kaiserliche Gesetzgebungswerk nicht die gleichen *perversiones* und die *confusio* hineintragen, wie das beim *Edictum perpetuum* der Fall war.[27]

In ähnlicher Weise mag auch Scheltema nicht glauben, daß derselbe Justinian, der in seinen Digesten die Rechtswissenschaft der klassischen Zeit für die Nachwelt gerettet hat, ihre weitere wissenschaftliche Entwicklung verboten hätte. Nach ihm wollte Justinian nicht grundsätzlich Erläuterungen zu seinen Digesten verbieten, sondern nur verhindern, daß diese in die Handschriften seiner Gesetzgebung hineingeschrieben würden und dadurch die Überlieferung des Gesetzestextes Gefahr liefe.[28] Auch Scheltemas Ansicht hat aus guten Gründen keine Anhänger gefunden.

III.

Adolf Berger hat den auffälligen Widerspruch zwischen Justinians klassizistischer und seiner stabilisierenden Tendenz dadurch abzumildern versucht, daß er in einer detaillierten Studie, die das Beste ist, was zum Kommentierungsverbot geschrieben worden ist, versucht hat nachzuweisen, daß Justinians Verbot keineswegs so rigide und engherzig ist, wie das die herrschende Lehre gemeinhin annimt.[29] Die Tatsache, daß schon zu Justinians Lebzeiten zahlreiche Kommentare zu den Digesten erschienen sind, hält Berger für ein Indiz, daß die wahre Absicht Justinians von der romanistischen Forschung mißverstanden worden ist; denn „it is hardly conceivable that just this emperor would have tolerated such an evident affront to his injunctions repeatedly proclamed".[30] Das Mißverständnis der romanistischen Forschung beruht nach Berger primär darauf, daß die Romanisten ihr Augenmerk vorwiegend auf das Verbotene statt auf das Erlaubte gerichtet haben und daß die erlaubten literarischen Beschäftigungen mit den Digesten als Ausnahmen verstanden wurden, die darum entsprechend der Auslegungsregel *Singularia non sunt extenda* restriktiv verstanden wurden.[31]

Die landläufige Meinung, nach der Paratitla Parallelstellen sind, hält Berger für falsch, denn diese wurden zu Justinians Zeiten παραπομπαί genannt.[32] Aus

---

[27] Berger (1958), S. 68, der Inhalt und Methode des Aufsatzes von Maridakis einer eingehenden und zutreffenden Kritik unterzieht.

[28] Scheltema (1977), S. 326 und 328.

[29] Berger (1951). Es handelt sich um eine verbesserte und erweiterte Fassung des Artikels im Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America 3 (1945), S. 656–696, der mir leider nicht zugänglich war.

[30] Berger (1951), S. 125.

[31] Berger (1951), S. 128.

[32] Berger (1951), S. 130 mit Nachweisen in Anm. 3.

der Wendung *sed sufficiat per indices tantummodo et titulorum suptilitatem quae paratitla nuncupantur quaedam admonitoria ... facere* in der erweiterten Fassung der *c. Deo Auctore* 12 in C. 1. 17. 1. 12 schließt Berger, daß aus Gründen der Exaktheit *(per suptilitatem)* die einzelnen Digestentitel durch volle Texte aus demselben oder einem anderen Titel ergänzt oder erklärt werden dürfen[33], und beruft sich dafür auf die erste und zugleich einzige Definition des Terminus παράτιτλα aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bei Matthäus Blastares: καθ' ἕκαστον τίτλον ἀναπληρώσεις ἔχοντα τῶν παραλελειμμένων χρησίμων.[34] Diese Paratitla sollen kurz und von geringer Anzahl sein: *sed sufficiat ... quaedam admonitoria eius facere.*[35] Zu Justinians Zeit waren diese Paratitla kein *genus scriptorum de iure.* Es handelt sich nicht um selbständige Schriften, sondern um bloße Appendices zu den einzelnen Digestentiteln.[36] Ein Paradebeispiel dafür sind die in den Basilikenscholien verwandten Auszüge aus Kommentaren. Zusammen mit dem Gesetzestext eines Digestentitels bilden sie eine vollständige Darstellung einer Einzelmaterie, ganz ähnlich wie heute ein Einzelkapitel in einem Kurzlehrbuch.[37] Ebenfalls ein anschauliches Beispiel für dieses weite Verständnis der Paratitla bietet die um 570 verfaßte Sammlung der Novellen Justinians von Athanasios Scholasticus. Sie ist – vermutlich zum ersten Male – in 22 Titel aufgeteilt, wobei fast jedem Titel Paratitla folgen, die Belegstellen, Querverweise und ergänzende Anmerkungen und Passagen aus anderen Novellen enthalten.

Bei der ἑρμηνεία τῶν νόμων in c. Δέδωκεν 21 denkt Berger nicht an eine wörtliche Übertragung ins griechische; denn es sei nicht recht einzusehen, wie Justinian eine Übersetzung mit einem Kommentarverbot in Zusammenhang bringen könne. Die Aussage der lateinischen *c. Tanta* 21 wäre doch dann: „‚commentaries are forbidden, except literal translations into Greek' which makes no sense. Therefore *‚transformare'* must have another sense than that of translation."[38] Ganz so kurios, wie Berger meint, scheint mir die gemeinsame Erwähnung von Übersetzung und Kommentar bei Justinian nicht zu sein, wenn man sich die detaillierten Vorschriften vor Augen hält, die er über griechische Übersetzungen und hebräische Kommentare der Thora in seiner Novelle 146 aus dem Jahre 553 erlassen hat. Von dieser Novelle wird später noch die Rede sein.

Berger findet in der Zwillingskonstitution *Tanta*/Δέδωκεν 21 die griechische Fassung aussagekräftiger als die lateinische. Aber seine These, es sei von griechischen Übersetzungen lateinischer Kommentare die Rede, beruht auf einem Mißverständnis. In c. Δέδωκεν 21 heißt es: ... μήτε τῶν ὕστερον ἐσο–

---

33 Berger (1951), S. 132.

34 Rhalles/Potles (1852/59), Bd. VI (1859), S. 29 = *Migne* PG 144, 996 D.

35 *C. Deo Auctore* 12.

36 Berger (1951), S. 133.

37 Berger (1951), S. 134.

38 Berger (1951), S. 137.

μένων τούτων δὴ τῶν νόμων ὑπομνήματα γράφειν, πλὴν εἰ μὴ βουληθεῖεν εἰς μὲν τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν αὐτὰ μεταβαλεῖν. Er meint, das Pronomen αὐτά könne sich nur auf ὑπομνήματα beziehen; denn wenn die νόμοι gemeint seien, müsse es αὐτούς heißen.[39] Trotzdem haben alle Übersetzer von Antonius Contius bis Theodor Mommsen in ihrer lateinischen Übersetzung der c. Δέδωκεν, der *c. Dedit,* stets *eas* gewählt und damit den Bezug zu den *leges* und nicht zu den *commentarii* hergestellt. Berger übersieht, daß die plurale Neutralform eines Demonstrativpronomens (αὐτά) sich auch auf ein männliches oder ein weibliches Substantiv im Singular oder Plural beziehen kann, wenn der ganze Bereich eines Begriffs beschrieben werden soll.[40] Nach Berger wollte Justinian gerade griechische Kommentare zu den Digesten fördern, während er lateinische mit Stillschweigen überging.[41] Angesichts der Herkunft des Kaisers aus dem lateinischen Sprachraum[42] ist eine ausdrückliche Gestattung griechischer Kommentare und das völlige Schweigen über lateinische höchst merkwürdig.

Nach ihm bedeutet ἑρμηνεία nicht eine bloße Übersetzung, sondern eine Interpretation.[43] Er verweist dafür auf einige andere Stellen im Codex[44] und in den Novellen[45], wo ἑρμηνεύειν und ἑρμηνεία die *interpretatio legis* meinen, sowie auf die Regelung des Lückenproblems in der c. Δέδωκεν 21 a. E.: Wenn irgendeine Bestimmung der Digesten unklar oder zweideutig ist, soll der Richter sich an den Kaiser wenden, der dann eine authentische Interpretation geben wird.[46] Auch einige Zeilen vor dem Kommentarverbot nennt Justinian in c. Δέδωκεν 20a die klassischen römischen Juristen νομοθέτας ... ἤτοι ἑρμηνευτάς.[47] Daß die klassischen Juristen keine Übersetzer waren, ist klar. Es sind dieselben *interpretes (interpretatores) iuris* resp. *legum,* von denen Justinian häufiger spricht.[48] So scheint es überzeugend zu sein, daß der Kaiser mit dem Ausdruck ἑρμηνεία τῶν νόμων die *interpretatio legum* meint.[49]

---

[39] Berger (1951), S. 137.

[40] Kühner/Gerth (1898), S. 61; Schwyzer/Debrunner (1966), S. 604. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Prof. Dr. Wolfgang Rösler. Ein fast wortgleicher Bezug von παρὰ ταῦτα auf νόμοι findet sich bei Pl. Plt. 300d5.

[41] Berger (1951), S. 138.

[42] Justinian erwähnt häufiger, daß seine Muttersprache Latein ist: Nov. 7. 1 (535); Nov. 13. 1 (535); Nov. 15. 2. (535); Nov. 30. 5 (536); Nov. 69. pr. (538); Nov. 146. 1 (553).

[43] Berger (1951), S. 139.

[44] C. 1. 14. 12. 3.

[45] Nov. 7. 1; 113. 1.

[46] C. Δέδωκεν 21 a. E.: εἰ γάρ τι φανείη τυχὸν ἀμφισβητούμενον ἢ τοῖς τῶν δικῶν ἀγωνισταῖς ἢ τοῖς τοῦ κρίνειν προκαθημένοις, τοῦτο βασιλεὺς ἑρμηνεύσει καλῶς, ὅπερ αὐτῷ μόνῳ παρὰ τῶν νόμων ἐφεῖται = *c. Tanta* 21: *si quid vero, ut supra dictum est, ambiguum fuerit visum, hoc ad imperiale culmen per indices referatur et ex auctoritate Augusta manifestetur, cui soli concessum est leges et condere et interpretari.*

[47] *C. Tanta* 20a: *legislatores ... vel commentatores.*

[48] Vgl. *c. Tanta* 9; C. 6. 2. 22. 1; 6. 23. 30; 6. 29. 4 pr.; 7. 4. 17 pr.

[49] Berger (1951), S. 139.

Als dritte literarische Form der Beschäftigung mit den Digesten sind in der *c. Deo Auctore* 12 *indices* genannt, von denen es heißt, daß *admonitoria per indices* gestattet sind. In der Doppelkonstitution von 533 ist diese Literaturgattung nicht erwähnt. Das darf jedoch nicht als späteres Verbot der *indices e silentio* gedeutet werden; denn aus der Neupublikation der *c. Deo Auctore* im Codex Justinianus von 534 ergibt sich die Fortdauer der Erlaubnis, *indices* zu schreiben.[50] Es handelt sich bei einem *index* nicht um eine wörtliche Übersetzung ins Griechische, wie Lawson meint[51], sondern um eine kurze Paraphrase eines oder mehrerer Normtexte unter Weglassung aller überflüssigen Details, Diskussionen, Polemiken, historischen Reminiszenzen oder praktischen Beispiele, ein schlichtes Resümee.[52] Da alle uns überlieferten Indices in griechischer Sprache abgefaßt sind, stellen sie mehr oder weniger freie Übersetzungen der Hauptpartien des lateinischen Originals dar. Der berühmte Index, der später Grundlage der Basilikenscholien wurde, ist die Anonymusparaphrase.[53]

Was meint Justinian demnach im Grunde mit seinem Verbot: *alias autem legum interpretationes ... non concedimus?* Er vermeidet eine positive Formulierung, wonach gewisse literarische Beschäftigungen mit den Digesten erlaubt und andere im einzelnen spezifizierte verboten sind. Seine Formulierung lautet: „Verboten sind Kommentare [„einer gewissen Art", wie man ergänzen müßte]; nicht betroffen von dem Verbot sind *indices* (die volle oder abgekürzte Textpassagen, wörtliche oder freie Übersetzungen und mehr oder weniger kurze Summaries einschließen), Erklärungen der Texte (ἑρμηνεία κατὰ πόδα) und *paratitla,* die die gesamte Materie systematisch darstellen.[55] Die Strafandrohung bezieht sich, wie das *tale* im vorletzten Satz von *c. Tanta* 21 zeigt, nicht auf Kommentare im allgemeinen, sondern nur auf die verbotenen Kommentare.

Welche anderen Kommentare *(alias legum interpretationes)* Justinian verbieten wollte, ergibt sich aus der Begründung seines Verbots: Die zu einer Konfusion des Rechts führende Geschwätzigkeit ist ihm ein Greuel.[56] Auch für ihn gilt die berühmte Juristenregel des jüngeren Seneca: *„Lex iubeat, non disputet."*[57] Enzyklopädische Werke, wie die Kommentare des Paulus und des Ulpian zum prätorischen Edikt mit ihren umfassenden Kontroversenberichten, fallen sicher unter dieses Verbot.[58] Einen berühmten Vorläufer im Kampf

---

[50] Berger (1951), S. 148.
[51] Lawson (1931), S. 537.
[52] Berger (1951), S. 148.
[53] Berger (1951), S. 148 f.
[54] *C. Tanta* 21.
[55] Berger (1951), S. 150.
[56] Berger (1951), S. 151.
[57] Sen. epist. 94. 38.
[58] Vgl. *c. Tanta* 21: ... *in diversas sententias producentes in infinitum detraxerunt.*

gegen die *verbositas* hatte der Kaiser in dem Hochklassiker Gaius, der in der Einleitung zu seinem Kommentar zum Zwölftafelgesetz ausdrücklich betont, er wolle nicht *verbosos commentarios facere*.[59] Unter Berufung auf den griechischen Text der c. Δέδωκεν 21 meint Berger: „The purpose of the ban is now obvious: no polemics among the commentators in the future, no controversial discussion as in the past, which had created doubts and uncertainty about the contents of the laws, no criticism about what had been said in the codification. The commentators should not take a critical attitude against the laws of the Digest, nor pervert their sense *(perversiones)*."[60] Dahinter steht die charakteristische Attitüde absolutistischer Herrscher und deren typische Furcht, der Sinn ihrer Worte könne nicht ganz streng befolgt werden, wenn es schriftlich fixierte Auslegungskontroversen gebe. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Der Kaiser verlangt keine engherzige Buchstabengläubigkeit von seinen Juristen; das Entscheidende ist für ihn der Sinn, die *ratio legis*. Aber diese zu bestimmen, wenn sie nicht eindeutig aus dem Wortlaut hervorgeht, ist allein seine Sache. Auch das Lückenproblem ist für das Gesetzgebungswerk Justinians typisch absolutistisch gelöst: Falls im Laufe eines Prozesses ein Problem auftaucht, das in den Digesten nicht entschieden zu sein scheint, hat sich der Richter an den Kaiser zu wenden und eine authentische Interpretation einzuholen.[61] In gleicher Weise und aus denselben Motiven haben Friedrich der Große 1780 die Kommentierung des ALR und Napoleon die des Code Civil verboten. In allen Fällen ist ein solches Verbot wenig aussichtsreich. Noch zu Justinians Lebzeiten erschienen die ersten Paraphrasen in griechischer Sprache sowie kommentierende Anmerkungen (παραγραφαι) zu den Digesten und zum Codex. Später traten hierzu auch Monographien über einzelne Rechtsgebiete. Erhalten sind uns Fragmente aus diesen Werken, die Eingang in die älteren Basilikenscholien gefunden haben.

Zugleich, und darauf geht Berger in seiner Untersuchung nicht ein, ist das Kommentierungsverbot Ausdruck einer besonderen Auffassung von den Zielen und Grenzen der Interpretation. Justinian hat eine sehr präzise Vorstellung von der zulässigen „wahren" bzw. „richtigen" Interpretation, wenn er *alias legum interpretationes* als *perversiones* in *c. Tanta* 21 verbietet.[61]

Welche Arten von Kommentaren Justinian nicht dulden wollte, ergibt sich aus seinem Verständnis von Interpretation und Kommentar. Die Termini *interpretari* und *commentarios applicare* bzw. *adnectere* in den Einleitungskonstitutionen sind synonym. *Interpretatio* ist sowohl in der *c. Deo Auctore* 12 als auch an anderen Stellen nicht Auslegung *in abstracto,* sondern ganz konkret eine schriftlich fixierte Bemerkung, ein Kommentar.[62]

Das ist im Deutschen nicht der Fall, wo beide Begriffe eine unterschiedli-

[59] Gai. D. 1. 2. 1.

[60] Berger (1951), S. 152.

[61] *C. Tanta*/Δέδωκεν 21 a. E.

[62] *Scheltema* (1977), S. 329

che Bedeutung haben. Für den modernen Juristen besteht ein Unterschied zwischen Interpretation und Kommentar. Der erste Begriff ist enger. Nicht nur die Vertreter der hermeneutischen Ontologie unter den Rechtsphilosophen, sondern fast alle Vertreter der juristischen Methodenlehre bekennen sich heute zu der These: „Jeder Rechtssatz bedarf der Interpretation"[63], wobei für „Interpretation" auch das Synonym „Auslegung" gebraucht wird. Die Jurisprudenz ist eine „verstehende" Wissenschaft im Gegensatz zu den „erklärenden" Naturwissenschaften.[64] Es geht in der Jurisprudenz um das Verstehen von sprachlichen Äußerungen, des ihnen zukommenden normativen Sinns. Um sprachliche Äußerungen handelt es sich nicht nur bei Gesetzen, sondern auch bei Gerichtsentscheidungen, Verwaltungsakten und Verträgen. Insofern Interpretation Sinnermittlung ist, ist Verstehen immer Auslegung.[65] Es ist ein Irrtum, anzunehmen, Rechtstexte bedürften nur dort der Auslegung, wo sie „dunkel", „unklar" oder „widersprüchlich" erscheinen; vielmehr sind grundsätzlich *alle* Rechtstexte der Auslegung sowohl fähig als auch bedürftig.[66] In diesem – im Grunde sehr sparsamen und anspruchslosen – Sinne hat bereits der Begründer der juristischen Methodenlehre, Friedrich Carl von Savigny, Interpretation als „Rekonstruktion des Inhalts des Gesetzes" verstanden[67] und auf der Interpretationsbedürftigkeit jedes Gesetzes insistiert. Die Sens-clair-Doktrin[68], wonach bei einem klaren und eindeutigen Gesetzeswortlaut eine Auslegung überflüssig, ja sogar unzulässig ist, wird heute kaum noch vertreten.[69] Wie sehr sich die Auffassung in den letzten dreißig Jahren unter dem Einfluß der Gadamer-Rezeption durch Josef Esser gewandelt hat, zeigt am besten ein Blick in die einschlägigen Stellen von Karl Larenz' „Methodenlehre der Rechtswissenschaft".[70] Interpretation bzw. Auslegung wird als

---

[63] Larenz (1983), S. 86; Mayer-Maly (1971).

[64] Pawlowski (1986), S. 42 ff.; Larenz (1983), S. 85–95.

[65] Gadamer (1972), S. 291.

[66] Larenz (1983), S. 86.

[67] Savigny (1951), S. 18.

[68] Vgl. dazu Esser (1964), S. 123 ff., 176 ff.

[69] Die Sens-clair-Doktrin stützt sich auf ein Paulusfragment zum Testamentsrecht: *Cum in verbis nulla ambiguitas est, non debet admitti voluntatis quaestio* (D. 32. 25. 1). In seiner ursprünglichen Konzeption bei M. de Vattel (793), S. 407, hat der Grundsatz des sens clair noch die vernünftige Bedeutung, Auslegungswillkür zu verhindern: „Il n'est pas permis d'interpréter ce qui n'a pas besoin d'interprétation."

[70] Während Larenz 1960 in der Erstauflage seiner Methodenlehre noch sehr zurückhaltend von der Notwendigkeit der Auslegung spricht und feststellt: „Der Richter hat ein Gesetz immer dann auszulegen, wenn seine Anwendung auf den zu entscheidenden Fall eine Klarstellung seines Inhalts erfordert" (S. 235) und von „unscharfen Rändern" vieler Gesetzesbegriffe spricht (S. 234), eine Auslegung dagegen bei klaren gesetzlichen Fristbestimmungen für überflüssig hält und auch physikalischen Begriffen, mathematischen und chemischen Formeln eine Eindeutigkeit zuspricht, die der Auslegung nicht bedarf (S. 234), folgt er 1985 in der Studienausgabe seiner Methodenlehre der Auffassung der juristischen Hermeneutik von der Auslegungsbedürftigkeit aller Rechtstexte, freilich mit der Einschränkung, daß dem Auslegenden der Sinn eines Textes problematisch geworden ist (S. 85). Ein Rest der Sens-clair-Doktrin ist hier offenbar zurückgeblieben.

Sinnermittlung verstanden, und jeder juristische Text ohne Ausnahme bedarf der Sinnermittlung – selbst eine scheinbar so klare und eindeutige Norm wie eine Fristbestimmung.[71]

Während über die Notwendigkeit der Auslegung einer jeden Norm Konsens herrscht, würde sich wohl kaum jemand zu der Behauptung versteigen: „Jede Norm bedarf eines Kommentars". Wer für jede Norm einen Kommentar fordert, will damit eher ironisch zum Ausdruck bringen, daß ein Gesetz miserabel konzipiert und darum selbst für Juristen unverständlich ist. Was der Gesetzgeber eigentlich gewollt hat, geht in diesem Falle nicht aus der Norm, sondern erst aus einem umfänglichen Kommentar hervor.

Aber wenden wir uns Justinians Auffassung von der richtigen Interpretation zu.

IV.

An anderer Stelle und in anderem Zusammenhang hat Justinian recht deutlich niedergelegt, welches Leitbild er vom Verhältnis Text, Übersetzung und Kommentar hat. Ich spreche von der Novelle 146 *de Hebraeis* vom 12. 2. 553. Der Kaiser entscheidet hier autoritativ den an ihn herangetragenen Streit, ob der Pentateuch im Synagogengottesdienst nur im hebräischen Original oder auch in Übersetzungen, im besonderen in griechischer oder lateinischer Sprache, vorgetragen werden darf und welche Paraphrasen erlaubt sind. In der *Praefatio* wendet er sich ausdrücklich dagegen, bei der Lektüre der Thora und der Propheten am bloßen Wortlaut zu hängen *(non solis litteris adhaerere)* und empfiehlt statt dessen, das Augenmerk auf die Prophezeiungen zu lenken, welche sich auf Jesus Christus beziehen: *sed ad reconditas ... prophetias respicere, per quas magnum deum et salvatorem generis humani Iesum Christum adnuntiat.* Den Juden wirft er vor, sie hätten sich unsinnigen Interpretationen hingegeben: *Sed etiamsi insensatis semet ipsos interpretationibus tradentes a recta usque nunc gloria aberrant.*[72] Hier erscheint der Begriff der *recta interpretatio* als Gegenbegriff zu den ἄλογοι ἑρμηνεῖαι bzw. *insensatae interpretationes* der Juden.

Der Kaiser erlaubt den Juden, in ihren Synagogen die Thora und die anderen Schriften des Alten Testaments auch in Übersetzungen vorzulesen, damit das Gelesene allen Versammelten verständlich sei.[73] Falls die Schriftlesung in

---

[71] Erinnert sei nur an den jahrelangen Streit zwischen Verwaltungsgerichten und ordentlichen Gerichten über die Frage, ob bei der obligatorischen Auslegung von Bauleitplänen der Tag der Auslegung mitzurechnen sei oder nicht, eine Kontroverse, die erst durch die Entscheidung des Gemeinsamen Senats der obersten Gerichte des Bundes GmS-OGB BGHZ 59, S. 396, entschieden wurde.

[72] Nov. 146 praef.

[73] Nov. 146. 1 pr.

hebräischer Sprache stattfindet, dürfen die Ausleger (ἐξηγηταί, *expositores*) das Hebräische nicht beliebig verunstalten (κακουργεῖν, *malignari*), um durch die Unkenntnis der Zuhörer ihre eigene Schlechtigkeit zu verdecken: *multorum ignorantia suam eis abscondetes malam consuetudinem.*[74] Für die Schriftlesung in griechischer Sprache schreibt der Kaiser die Benutzung der Septuaginta vor und führt zur Begründung die Exaktheit, das Wunder der übereinstimmenden Übersetzung trotz getrennter Arbeit der Übersetzer[75] und schließlich die prophetische Vorausschau des Heilands an[76]. Um nicht den Eindruck zu erwecken, er wolle andere Auslegungen unterdrücken[77], gestattet er auch die Benutzung der griechischen Übersetzung des Aquila.[78] Hingegen verbietet der Kaiser ausdrücklich die Benutzung der Mischna und der Midraschim, weil diese Bücher nur ein Werk von Männern seien, die nur mit irdischer Weisheit sprachen und nichts Göttliches an sich hatten.[79] Justinian weist die Juden ausdrücklich an: „Sie sollten aber die heiligen Reden selbst lesen, indem sie die Schrift selbst aufschlagen, aber nicht das in ihr Gesagte verdunkeln und fremdartige, eitle und nichtige Sätze, die nicht geschrieben stehen und welche von ihnen zum Verderben der Einfältigen ausgedacht worden sind, hinzufügen."[80]

Zur Sicherung seiner Verordnung verhängt er ein Diskriminierungsverbot: Wer Thora oder Haftara in anderen Sprachen als Hebräisch vorträgt, darf nicht daran gehindert oder mit Nachteilen bedroht oder von den Gemeindeältesten durch Flüche eingeschüchtert werden.[81]

Justinian ist durchaus kein Anhänger engherziger Buchstabengläubigkeit, welche er gerade den Juden vorwirft. Schließlich findet sich in seinen Digesten das berühmte Juristendiktum aus der Feder des Klassikers Celsus, das wir noch heute jedem Jurastudenten mit auf den Weg geben: *„Scire leges non est verba earum tenere, sed vim ac potestatem."*[82] Im gleichen Sinne verfügt er im dritten Kapitel der 146. Novelle: *Oramus vero in eos aut per istam aut per illam linguam sacros libros audientes servare quidem interpretantium malignitatem, non solas vero considerare litteras, sed rebus effici et divinum veraciter intellectum*

---

[74] Nov. 146. 1 pr.

[75] Nov. 146. 1 pr.

[76] Nov. 146. 1. 1.

[77] *Non tamen tamquam eis residuas excludere sanxerimus interpretationes,* Nov. 146. 1. 1.

[78] Aquila war von Geburt Grieche, wurde Christ und konvertierte später zum Judentum. Unter Hadrian übersetzte er im Jahre 124 das Alte Testament ins Griechische, wobei er angeblich die auf das Erscheinen des Erlösers hindeutenden Stellen falsch wiedergab, D. Gothofredus, *adn. ad locum* (z. B. Corpus Iuris Civilis Romani ... cum notis Dionysii Gothofredi, Leipzig 1740, S. 634, Anm. 19).

[79] Nov. 146. 1. 2.

[80] *Et ipsas ergo sacras voces legentes, ipsos codices respuentes, sed non abscondentes quidem, quae per eos dicta sunt, exterioribus vero traditis sine scriptis novae vocis ad simplicium ipsis intelligentium perditionem,* Nov. 146. 1. 2.

[81] Nov. 146. 1. 2.

[82] Cels. D. 1. 3. 17.

accipere.[83] Das richtige Interpretationsziel gibt er im Bereich der Theologie in gleicher Weise vor wie bei der *interpretatio legum.*

Vor einigen Jahren hat Pierre Legendre die Novelle 146 einer eingehenden Untersuchung aus psychoanalytischer Sicht unterzogen.[84] So wie der Kirchenvater Hieronymus betont hat, daß zwischen der Schrift im jüdischen Sinn *(iudaico sensu)* und dem christlichen Studium von Gottes Gesetz *(studium legis Dei)* keinerlei Versöhnung denkbar ist[85], gibt auch Justinian nicht vor, das Unvereinbare zu vereinbaren. „Er diskutiert nicht, denn es gibt nichts zu diskutieren. Er beschränkt sich auf die Rolle des Ordners, eines Platzanweisers. Er instituiert die Juden, indem er sie auf ihren Platz stellt."[86] Legendre versteht die Novelle 146 als „Prototyp der juristisch-politischen Bewältigung der jüdischen Frage innerhalb der Logik des okzidental-nichtjüdischen Rechtswissens"[87]: „Die Juden sind als solche eine Kategorie des christlichen Rechts; sie verkörpern das Von-Sinnen-Sein, sie steuern von ihrem spezifischen Platz innerhalb des römisch-christlichen Legalismus aus – und das heißt eben als Verrückte – das Ihre zum Glanz der imperialen und theokratischen Wahrheit bei."[88] Das diffamierende Vokabular gegen die falschen Interpreten in den Einleitungskonstitutionen zu den Digesten *(verbositas, confusio, conturbatio, perversiones, discordia, corrumpere)* unterscheidet sich nicht von den detraktiven Epitheta, mit denen er die jüdischen Bibelexegeten in Novelle 146 bedenkt: *solis litteris adhaerere, insensatae interpretationes, aberrare, malam consuetudinem abscondere, simplicium intelligentium perditio, interpretantium malignitas.* An die mit Schmähungen der Gegner verbundenen Anordnungen schließen sich harte Strafandrohungen an. Das Strickmuster ist in beiden Fällen dasselbe.

So wie Novelle 146 die jüdische Frage als Frage von Vernunft und Wahnsinn stellt, unterscheiden auch die Einleitungskonstitutionen zu den Digesten zwischen vernünftiger, richtiger Interpretation und unsinnigen Rechtsauslegungskontroversen *in infinitum.* Wie die Novelle *De Hebraeis* treffen auch die Einleitungskonstitutionen eine autoritative Dezision. Was an einem Text zählt – und das gilt für juristische wie für religiöse Texte in gleicher Weise –, ist nicht der Wortlaut des Textes als solcher, sondern seine *ratio,* das Motiv, der Sinn. Aber für Justinian ist ein Text vor allem *auctoritas.* Was richtige, vernünftige, wahre Interpretation ist, wird durch einen autoritativen Machtspruch ein für allemal festgelegt. Darum sind in dieser Denkweise Macht und Vernunft ein

---

[83] Nov. 146. 3.

[84] Er hat diesen Vortrag im Mai 1980 beim Colloque de Montpellier des französischen B'nai B'rith zum Thema „La psychoanalyse est-elle une histoire juive?" gehalten. Deutsch: P. Legendre (1989).

[85] Hier. Gal. 1. 13/14 (PL 26, 349C).

[86] Legendre (1989), S. 28.

[87] Legendre (1989), S. 29.

[88] Legendre (1989), S. 29.

und dasselbe. „Der große Andere, der in der *auctoritas,* im Text spricht, und die fleischgewordene Macht, auf die der oberste Signifikant verweist, sind ebenfalls eins.“[89]

Die weiteren Ausführungen Legendres zum Verhältnis von Leib und Seele interessieren in unserem Zusammenhang nicht. Sie sind primär an den Psychoanalytiker gerichtet.

Der Vergleich des Kommentierungsverbotes in den Einleitungskonstitutionen mit der Novelle 146 ergibt: Es existiert eine wahre und vernünftige Gesetzesauslegung, eine *recta interpretatio,* die der Kaiser für die Digesten erlaubt und für die er das Auslegungsziel gleich mitliefert. Ihr gegenüber steht eine unvernünftige, pervertierte Auslegung, eine *insensata interpretatio,* die er mit schärfsten Strafandrohungen verhindern will. Was wahr und vernünftig ist, entscheidet der Kaiser kraft seiner Macht durch imperiale Dezision.

Literatur

Berger, A. (1944/45), „One or Two Leontii. Legak Scholars in Beirut“, in: *Byzantion* 17, S. 1–15.

Berger, A. (1951), „The Emperor Justinian's Ban upon Commentaries to the Digest“, in: *BIDR* 55/56 Suppl., S. 124–169.

Berger, A. (1958), „Justinians Verbot der Digestenkommentierung“, in: *Labeo* 4, S. 66–74.

Breen, Q. (1944), „Justinian's Corpus Juris Civilis“, in: *Oregon Law Review* 1944, S. 219–248.

de Vattel, M. (1793), *Le Droit des Gens ou Principes de la loi naturelle,* Neuchâtel, nouvelle édition, Band I.

Ebrard, F. (1919), „Das zeitliche Rangverhältnis der Konstitutionen De confirmatione Digestorum ‚Tanta‘ und Δέδωκεν“, in: *SZ* 40, S. 113–135.

Esser, J. (1964), *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts (Untersuchungen zur Vergleichenden Allgemeinen Rechtslehre und zur Methodik der Rechtsvergleichung,* 2. Aufl. Tübingen.

Gadamer, H. G. (1972), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen, 3. Aufl.

Heimbach, G. E. (1833/70), *Basilicorum libri LX,* Leipzig, Bd. VI.

Krüger, P. (1912), *Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts,* 2. Aufl., München.

Kühner, R./Gerth, B. (1898), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* 2. Teil, Hannover/Leipzig, Bd. I.

Larenz, K. (1983), *Methodenlehre der Rechtswissenschaft.* Studienausgabe der 5. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo.

---

[89] Legendre (1989), S. 33.

Lawson, F. H. (1931), „Basilica II", in: *The Law Quarterly Review* 47, S. 536–556.
Legendre, P. (1989), „Die Juden interpretieren verrückt". Gutachten zu einem klassischen Text, in: *Psyche* 43, S. 20–39.
Maridakis, G. S. (1956), „Justinians Verbot der Gesetzeskommentierung, in: *SZ* 73, S. 368–375.
Mayer-Maly, Th. (1971), „Hermeneutik und Evidenz im Recht", in: *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft* (Salzburger Studien zur Philosophie, 9), Salzburg/München.
Mortreuil (1843/46), *Histoire du droit byzantin,* Paris, Bd. I.
Pawlowski, H. M. (1986), *Einführung in die juristische Methodenlehre,* Heidelberg.
Peters, H. (1913), „Die oströmischen Digestenkommentare", in: *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 65, Heft 1, Leipzig.
Rhalles, G. A./Potles, M. (1852/59), Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Athen, Bd. VI (1959).
Savigny, F. C. von (1840/49), *System des heutigen Römischen Rechts* Berlin, Band I.
Savigny, F. K. von (1951), *Juristische Methodenlehre,* hrsg. von G. Wesenberg, Stuttgart.
Scheltema, H. J. (1977), „Das Kommentarverbot Justinians", in: *TR* 45, S. 307–331.
Schilling, O./Sintenis (1832/33), *Die deutsche Übersetzung des Corpus Iuris Civilis,* Leipzig (Nachdruck Aalen 1984/85)
Schulz, F. (1961), *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft,* Weimar (Nachdruck Leipzig 1975).
Schwyzer, E./Debrunner, A. (1966), *Griechische Grammatik,* München, 3. Aufl., Bd. II.
Wenger, L. (1953), *Die Quellen des römischen Rechts,* Österreichische Akad. d. Wiss., Denkschriften der Gesamtakademie, 2, Wien.

Okko Behrends

Der Kommentar in der römischen Rechtsliteratur*

I. Einleitung 421
II. Der produktive Kommentar 428
III. Der darstellende Kommentar 439
IV. Exkurs zur Wortgeschichte von commentarii 444
V. Der kaiserzeitliche Kommentar zu Juristenschriften 450
VI. Die römische Jurisprudenz als kommentierende Disziplin 457

I. Einleitung

(1) Die antike römische Rechtsliteratur wird vom Kommentar geradezu beherrscht. Seitdem die römische Jurisprudenz literarisch geworden ist, was gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. geschah[1], bedienten sich fast alle Neuansätze und Richtungskorrekturen der Kommentarform. Auch die zusammenfassenden Gesamtdarstellungen, mit denen die literarische römische Jurisprudenz in der spätklassischen Zeit endete, sind Kommentare.

Kommentiert wurden im Laufe der mehr als vierhundertjährigen Entwicklung erst das Zwölftafelgesetz von 451/450 v. Chr., dann das prätorische Edikt in der Neufassung, die ihm Servius Sulpicius gegeben hat[2], und als letzte Stu-

---

* Der Artikel ist die ein wenig erweiterte Fassung des auf dem Bad Homburger-Symposion vom 5. bis zum 8. April 1989 gehaltenen Vortrags. Detlef Liebs hat die Vortragsfassung des Manuskripts gelesen. Seinem Brief vom 6. Juli 1989 verdanke ich einige wertvolle Hinweise.

[1] Das Appius Claudius Caecus zugeschriebene Werk De usurpationibus gehört dem Anfang des 3. Jahrhunderts an, ist aber eine Schrift ohne deutliche Nachwirkungen und nicht einmal notwendig fachjuristischen Inhalts. Der bei fachjuristischem Verständnis überaus enge Titel („Ersitzungsunterbrechungen"; vgl. die Veranschaulichungen bei Bremer, Iurisprudentia Antehadriana I [1896] S. 3–6) deutet bei einem Autor wie Appius Claudius, dessen Profil nicht das eines Fachjuristen, sondern das eines sentenzenreichen Reformpolitikers ist, vielleicht eher auf eine programmatische Schrift, in der die *„usurpationes"* im übertragenen Sinn gebraucht sind, nämlich als politische Aktionen, die gegen überkommene, als unangemessen angesehene Verhältnisse gerichtet sind und sie „unterbrechen" wollen. Vgl. zu dem Stand der Frage Franz Wieacker, Römische Rechtsgeschichte I (1988) S. 534.

[2] Die Neufassung ist erkennbar durch die *in factum* (das heißt ausdrücklich nicht *in ius*) konzipierten Rechtsmittel, mit denen der durch die „Neue Jurisprudenz" angeleitete Prätor die neue institutionelle *ars iuris* des Servius Sulpicius (Cicero, Brutus 41, 152) unterstützte, ergänzte und korrigierte. Die zentrale Funktion dieser ergänzenden Regelungen erklärt auch, warum diese neue Jurisprudenz in ihrem praktischen System vom Edikt ausgeht (vgl. unten Anm. 10). Vgl. zu dem Gesamtvorgang der Ersetzung der *veteres*-Jurisprudenz durch die

fe die Werke voraufgegangener Juristen. In diesen drei Kommentartypen ist im Sinne eines Hinzutretens des jeweils jüngeren Typs auch eine gewisse Abfolge zu beobachten: Die Entwicklung beginnt mit dem Zwölftafelkommentar; es folgt der Ediktkommentar; schließlich gesellt sich zu ihm als letzte Kommentarform die Kommentierung von Juristenwerken hinzu.

(2) Systematische Darstellungen, die sich keinem Text anlehnen, fehlen der römischen Rechtsliteratur allerdings nicht. Die wichtigsten sind einerseits die achtzehn Rollen De iure civili des Q. Mucius Scaevola p. m., Konsul 95 v. Chr. und die von ihm abhängigen drei Rollen De iure civili des Massurius Sabinus, andererseits die Institutionen des Gaius, Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr., und die ihm folgenden spätklassischen Institutionenwerke von Callistrat, Florentin, Marcian, Paulus und Ulpian. Beide Werktypen treten aber bei aller grundlegenden Bedeutung, die ihnen zukommt, wenn man auf die Gesamtentwicklung der praxisorientierten römischen Rechtsliteratur sieht, als Werktypus eher etwas in den Hintergrund. Der Grund dafür ist einfach zu verstehen.

Bei den beiden genannten systematischen Werktypen handelt es sich um Grundwerke, die zugleich (dies gilt seit Sabinus auch für die Schrift De iure civili[3]) Schulwerke sind. Sie dienen daher primär der Ausbildung, nicht der Praxis und sind folglich, wenn der Ausgebildete später eine praktische Tätigkeit aufnimmt, in den zahllosen Details des Lebens der Erläuterung durch kommentierende Werke bedürftig. Dies ist für die Schriften De iure civili auch äußerlich geschehen, nämlich vor allem in den hoch- und spätklassischen Großkommentaren zu dem entsprechenden Werk des Sabinus. Die Institutionen sind dagegen nie in dieser Weise kommentiert worden, und zwar deswegen nicht, weil die Aufgabe, die ‚*instituta*'[4], das heißt die Institutionen des Rechts, zu kommentieren, traditionell in den mit Servius Sulpicius beginnenden Ediktkommentaren geschah, in denen alle begrifflichen Einrichtungen des

---

„Neue Jurisprudenz" zuletzt Behrends, Anthropologie de la jurisprudence classique romaine, Revue historique de droit français et étranger 68 (1990) S. 337-362; ders., Das Werk Otto Lenels und die Kontinuität der romanistischen Fragestellungen. Zugleich ein Beitrag zur grundsätzlichen Überwindung der interpolationistischen Methode Index 19 (1991) S. 169–212 und ders. Die allen Lebewesen gemeinsamen Sachen *(res communes omnium)* nach den Glossatoren und dem klassischen römischen Recht, Festschrift Hermann Lange (1992) S. 3–33.

[3] Das Werk De iure civili des Q. Mucius war demgegenüber in seiner Ausführlichkeit gewiß auf die Praxis berechnet, so wie dies auch für die älteren entsprechenden Darstellungen eines Cato (vgl unten Anm. 25 und 26) und eines M' Manilius (vgl. unten Anm. 29) anzunehmen ist (siehe Krüger, Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts [²1912] S. 60 f.). Dagegen tragen die drei Rollen De iure civili des M. Iunius Brutus, die der Autor in die Form eines Gesprächs mit seinem Sohn gekleidet hatte, auf ihre (einem Schulbetrieb noch ferne) Weise wiederum einen deutlich didaktisch-pädagogischen Zug (Krüger, Quellen S. 61 f.).

[4] Die Begrifflichkeit ‚*instituta, institutiones*', welche die Rechtsordnung auf menschliche „Einrichtungen" zurückführt, taucht bezeichnenderweise zum ersten Mal in der Zeit der Jurisprudenz des Servius Sulpicius auf. Vgl. Cicero, Topica 23, 90.

Zivilrechts vorausgesetzt und mit dem gesamten System des Rechtsschutzes in Beziehung gesetzt wurden. Daher gab es keinen Grund, als mit den Gaius-Institutionen recht spät das selbständige Institutionenlehrbuch auftrat, nun unmittelbar zu einer Kommentierung des Institutionenwerks überzugehen. Vielmehr konnte man daran festhalten, daß die Ediktkommentare zu den ‚instituta' den praktischen Kommentar lieferten, mochten diese jetzt auch eine eigene Darstellungsform gefunden haben. Das sich damit ergebende Verhältnis zwischen Institutionen und Ediktkommentar wirkt noch in dem Verhältnis zwischen den Justinianischen Institutionen und den Digesten Justinians nach.[5]

(3) Es bleibt die Frage, warum das Schulwerk der institutionellen Richtung danach dann scheinbar erst so spät aufgetreten ist. Die Antwort liegt in folgendem. Der mit Servius Sulpicius als ein nur zwei Rollen umfassendes Werk beginnende Ediktkommentar war, bevor er sich zum Praxiswerk ausweitete, zunächst selbst ein theoretisches Grundwerk, nämlich das der von Servius initiierten neuen Jurisprudenz. Der Ediktkommentar des Servius Sulpicius war in seiner Kürze noch kein Handbuch der Praxis. In ihm wurde vielmehr zum ersten Mal der für die klassische Lehre konstitutive Dualismus durchgesetzt, nämlich der zwischen einer formalen – „institutionellen" – *ratio iuris* der *civilis aequitas,* welche die Rechtsordnung im eigentlichen Sinne bildete, und der faktisch-naturalistisch mit Befehlen operierenden Regelungsgewalt des Prätors, die, ohne den Buchstaben des ius zu ändern, unterstützend, ergänzend und korrigierend überall auftrat, wo der materiale Zweck der formalen Rechtsordnung, die *naturalis aequitas* dies nötig machte.[6] Ein selbständiges Institutionenwerk war mit einem solchen System unvereinbar. Die *‚instituta'* bedurften vielmehr notwendig der ergänzenden und berichtigenden Edikte des Gerichtsmagistrats und waren ohne die Ergänzung durch ein *imperium,* das mit Hilfe von Edikten und Dekreten um konkrete Gerechtigkeit bemüht war, un-

[5] Vgl. insofern die Erläuterung in Behrends/Knütel/Kupisch/ Seiler, Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung I Institutionen (1990) S. 269 ff. Daß Justinian in der inneren Organisation seiner Kompilation der sabinianischen Tradition eine gewisse Führung gegeben hat – Leitwerke seiner Institutionen sind die Institutionen und die Res cottidianae des Sabinianers Gaius, und in den Digestentiteln wird zunächst die Sabinusmasse und dann erst die Edikts- und Papiniansmasse exzerpiert (vgl. Krüger, Quellen S. 380 ff., 385) – steht damit nicht im Widerspruch, da seit Julian auch in der sabinianischen Schule das institutionelle Rechtsdenken zur Vorherrschaft gelangt ist.

[6] Paradigmatisch sind die faktischen (*in factum* konzipierten, vgl. oben Anm. 2) Regelungen der *dolus*-Bekämpfung, die auf Aquilius Gallus und Servius zurückgehen. Vgl. Paulus 71 ad edictum D 44, 4, 1, 1 *Ideo autem hanc exceptionem praetor proposuit, ne cui dolus suus per occasionem iuris civilis contra naturalem aequitatem* (!) *prosit;* Ulpian 76 ad edictum D 44, 4, 2, pr *Palam est autem hanc exceptionem ex eadem causa propositam, ex qua causa proposita est de dolo malo actio.* Die *occasio iuris civilis* bezeichnet die materiell unbegründete Rechtsfolge der institutionellen Rechtsordnung (vgl. zu dem insofern technischen Begriffspaar *civilis* und *naturalis aequitas* etwa auch Labeo bei Ulpian 38 ad edictum D 47, 4, 1, 1).

brauchbar. Ein systematisch unabhängiges Institutionenwerk konnte daher erst geschrieben werden, als auch die Regelungen des Prätors unter dem Einfluß älterer naturrechtlicher Vorstellung wieder als ius und damit als Teil der institutionellen Ordnung begriffen wurden. Erst seitdem war es möglich, auch sie unter dem Gesichtspunkt der Institutionen darzustellen. Dieser Vorgang vollzog sich in der sabinianischen Rechtsschule im wesentlichen unter dem Einfluß Julians, und Julians Tätigkeit ist es auch zuzuschreiben, daß der Sabinianer Gaius, der Julian mehrfach unter seinen Lehrern nennt[7], die Institutionen schreiben konnte[8].

(4) Zur Thematik des Kommentierens gehören im weiteren Sinn auch die Schriften der von Fritz Schulz sogenannten Problemata-Literatur, die in klassischer Zeit unter Titeln wie *Responsa, Disputationes, Quaestiones* und *Differentiae* erscheinen. Gleichermaßen ausbildungs- wie praxisbezogen, können sie als Ergänzung des Großkommentars zu Juristenschriften (ad Mucium, ad Sabinum, etc.) verstanden werden, da sie stets bemüht sind, durch die Aufarbeitung und Kommentierung fremder Meinungen Streitfragen zu beseitigen und das positiv geltende Recht zu fixieren.[9] Um der Klarheit willen sei aber ausdrücklich betont, daß mit dieser letzten Feststellung der Begriff des Kommentars und des Kommentierens von der Werkform gelöst und ins Allgemeine gehoben wird. Kommentieren bezeichnet dann die Art der geistigen Arbeit, welche die Verbindlichkeit ihrer Aussagen stets in Auseinandersetzung mit älteren Meinungen herzustellen sucht, die sie als autoritativ empfindet und an deren Geltungsanspruch sie in Kritik und Zustimmung partizipieren möchte. Wie wir noch abschließend sehen werden, ist dies aber auch die geistige Haltung, die bei allen Verschiedenheiten am Ende die eigentlichen drei als Werkgattungen definierbaren Kommentartypen – den Zwölftafel-, den Edikts- und den Juristenwerkkommentar – geprägt hat. Auch der Ediktkommentar,

---

[7] Vgl. Gaius II 218, 280.

[8] Julian übernahm als Sabinianer das institutionelle, in seiner reinen Form auf dem Unterschied zwischen regelnder *institutio* und tatsächlich deskriptiver *natura* aufbauende Denken (Cicero, Topica 23, 90) in seine Schule, bewahrte aber die traditionell naturrechtliche Grundlage seiner Schule. Dadurch entstand der einheitliche Rechtsbegriff, wie er dann in den Institutionen des Gaius, eines eher unselbständigen, unmittelbar auf Julian folgenden Sabinianers, durchgeführt wurde. Die Einarbeitung der prätorischen Regelungen in den Begriff des *ius* geschah des näheren dadurch, daß sie dem *ius gentium*-Begriff untergeordnet wurden. Besonders deutlich ist Ulpian 4 ad edictum D 2, 14, 7, pr: *Iuris gentium conventiones quaedam actiones pariunt, quaedam exceptiones,* da hier das prätorische *pactum,* das nach streng institutioneller Lehre allein auf der Ebene des Faktischen angesiedelt ist (vgl. Paulus 3 ad edictum D 2, 14, 27, 2: *in stipulationibus ius continetur, in pactis factum versatur*) in den Bereich des *ius gentium* gehoben wird. Zugleich ist aussagekräftig, daß diese Lehre zu dem Edikt *de pactis* entwickelt ist, dem Sitz der institutionellen Vertragstheorie, die Julian (wie die Gaius-Institutionen eindrucksvoll vor Augen stellen) in seine Schule rezipiert hat.

[9] Vgl. Fritz Schulz, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft (1961) S. 281 ff. Ein Beispiel etwa das von Ulpian 18 ad Sabinum FrVat 75 verarbeitete Fragment Papinian 17 quaestionum (Lenel, Palingenesia Iuris Civilis I Sp. 846 Ziff. 255).

der bei seinem Auftreten für einen nicht traditionalistisch argumentierenden Neuansatz steht, wird bald von ihm erfaßt.

(5) Der Sinn und Zweck des Kommentierens war auf den drei Kommentarstufen, dem Gesetz-, dem Edikts- und dem Juristenkommentar, nicht der gleiche.

Der Zwölftafelkommentar des Sext. Aelius (Konsul 198 v. Chr.), mit dem wir uns zuerst beschäftigen wollen (II), verfolgte das Ziel, das alte Grundgesetz des Stadtstaates Rom, das mittlerweile zweieinhalb Jahrhunderte alt war, durch Interpretationen auf die Bedürfnisse eines Großstaates der hellenistischen Welt einzustellen. Dieses Unternehmen war dank einer produktiven Rechtstheorie so erfolgreich, daß sich hier die Kommentarform paradoxerweise am Ende selbst überflüssig machte und von Darstellungen De iure civili, die sich aus dem Kommentar herauslösten, ersetzt wurden.

Der von Servius Sulpicius Rufus (Konsul 51 v. Chr.) vorgelegte erste Ediktkommentar (III), der eine bis zum Ende der klassischen Literatur überaus erfolgreiche Werkgattung stiftete, hatte das Ziel, eine neue Rechtsquellenlehre durchzusetzen: Ihr Angelpunkt war nicht – wie in der voraufgegangenen Epoche – eine produktive interpretationsoffene Normtheorie, sondern ein strenger Rechtsformalismus, der nur durch ein Amtsrecht neuen Stils faktisch, das heißt sozial wirksam, aber ohne Änderung des Buchstabens des Rechts, in sehr wirkungsvoller Weise bestärkt, ergänzt und berichtigt werden konnte. Wie in einem Exkurs (IV) gezeigt werden soll, hat sich der hier zu beobachtende Systemwechsel[10] auch in einer auffälligen Bedeutungsveränderung niedergeschlagen, die sich unter seinem Einfluß in der Wortgruppe „commentor, commentarius, commenticius" vollzog. Kein Kommentar, sondern ein auf vernichtende Grundsatzkritik gerichtetes Werk, bildeten dagegen die Reprehensa (oder Notata) capita Quinti Mucii des Servius Sulpicius, zu deutsch etwa: „Die als falsch getadelten (oder gebrandmarkten) Grundsätze des Quintus Mucius". Dieses Werk wollte nicht im Stile eines Kommentars vermitteln und bei aller Kritik letztlich doch anknüpfen, sondern von Grund auf widerlegen und außer Geltung setzen. Daher war der Angriff auch auf die Herzstücke des Ius civile des Mucius, nämlich auf dessen Prinzipien *(capita),* gerichtet.[11] Ein solches Werk ist nicht als Kommentar einzuordnen.[12]

---

[10] Zu dem mit Servius einsetzenden Wechsel der Rechtswissenschaft hin zum Edikt als dem konkreten Zentrum Pomponius lb sg enchiridii D 1, 2, 2, 44 und Cicero, de legibus I, 5, 17.

[11] Diese Bedeutung von *capita* (vgl. z. B. Seneca, epist. 94, 4: *decreta ipsa philosophiae et capita*) ist im Rahmen der grundsätzlichen Ablehnung der Jurisprudenz des Mucius auch sonst bezeugt. Vgl. Cicero, Topica 8, 37, wo Cicero lehrt, daß anders als Mucius es will, ein *argumentum a genere* nicht *a capite* (das heißt von einem allgemeinen Prinzip), sondern von dem im Rechtssystem fallnächsten Formbegriff abgeleitet werden müsse. Zur näheren Einordnung zuletzt etwa Behrends, Gnomon 63 (1989) S. 690 Anm. 17. Von den wenigen individualisierbaren Werken des Servius – sie bilden die Minderheit seines umfangreichen Œuvres – sind die Capita reprehensa Quinti Mucii diejenigen, die am deutlichsten auf seine rechtsgeschichtliche Hauptleistung hinweisen. Auch ohne vollständige Kenntnis des nur in weni-

Der letzte Kommentartyp, der Kommentar zu den Werken voraufgegangener Juristen (V), begegnet uns erst im Verlauf der Kaiserzeit. Er hat eine enge Beziehung zu dem Schulgegensatz zwischen Sabinianern und Prokulianern, der sogleich mit Beginn des Prinzipats einsetzte und nichts anderes war als eine Reproduktion des methodischen Gegensatzes zwischen Mucius und Servius. Initiiert wurde der kaiserzeitliche Kommentartyp dadurch, daß Sabinus sein dreibändiges Werk De iure civili, das zum Leitwerk seiner Schule werden sollte, mit Hilfe eines Rückgriffs auf das achtzehnbändige Werk De iure civili des Q. Mucius schuf. Die Juristen, die demgegenüber enger an der Tradition der von Servius geschaffenen Jurisprudenz festhalten wollten, sahen sich dadurch gezwungen, sich ebenfalls als Schule zu formieren, und taten dies unter der Führung Nervas und Proculus'. Diese Juristen waren selbst literarisch wenig produktiv, glichen das aber aus, indem sie sich an die gewaltige, die Lehren des Servius sowohl bewahrende wie fortentwickelnde Hinterlassenschaft des Labeo anlehnten.[13] Die Notae ad Labeonem des Proculus[14] sind für diesen Vorgang genauso kennzeichnend wie die vereinfachende, aber eben auch nicht unrichtige Überlieferung, welche den Beginn der prokulianischen Schule geradezu auf Labeo zurückführt.[15] Der Zweck dieser Kommen-

---

gen Fragmenten bezeugten Werkes (Lenel, Palingenesia II Sp. 323 Ziff. 5–8) können wir die Wirkung dieser Grundsatzkritik genau erkennen: Es ist ihr Ergebnis, daß am Ende die prinzipielle Willensgeltung im Bereich des *ius strictum* zur Textgeltung geworden ist, außerdem die *bona fides* von einer materialen Pflicht des Verkehrs zu einem psychologischen Tatbestand im Ersitzungsrecht (Glaube an das Eigentum des Veräußerers; vgl. unten Anm. 44) und darüber hinaus zu einer Ermächtigung des Richters zu bestimmten Entscheidungen im Prozeßrecht wurde und letztlich die allgemeinen Auslegungsmaximen aus der Gesetzesinterpretation verschwanden. Für das letztere gibt die schon genannte Stelle Cicero, Topica 8, 37 ff. (9, 39) einen besonders anschaulichen Beleg (Kritik an einer Gesetzesauslegung *a capite* des Mucius).

12 Anderer Ansicht Liebs, Römisches Recht (1975) S. 36: „der erste (kritische) Kommentar zu einer Juristenschrift". Die methodische Grundsätzlichkeit der Schrift kommt aber in dieser Einordnung nicht zu ihrem Recht (*capita* sind hier nicht „Kapitel", sondern Grundsätze; vgl. die voraufgehende Anmerkung). *Reprehensio* ist im übrigen in der rhetorischen Kultur, aus der Servius wie Cicero kommen, technisch für die argumentative Widerlegung eines gegnerischen Gedankens; vgl. Cicero, De inventione 42, 78. Der Vergleich mit den überaus kritischen Anmerkungen des jungen Paulus zu einem Auszug der Pithana des Labeo (vgl. Lenel, Palingenesia I Sp. 528–534) ist nicht begründet. Trotz der fast durchgängigen Kritik *(immo, minime, falsum est)* übt Paulus (m. E. vom Standpunkt eines postjulianischen Sabinianers) seinen Scharfsinn an einzelnen Aussagen des Labeo, deren Kennzeichnung als *„pithana"* ihn provoziert haben mögen, nicht aber an Labeos Jurisprudenz im Ganzen.

13 So im übrigen schon Arangio-Ruiz, I Mandato (Napoli 1949) S. 125: „Pensiamo che Celso capeggiava la scuola proculiana e che questa si legava, attraverso il suo precursore Labeone, agl'insegnamenti di Servio Sulpicio."

14 Die überlieferten Fragmente der Notae ad Labeonem des Schulgründers Proculus Lenel, Palingenesia II 168/9 Ziff. 44–47 bezeugen eine kritische Aufarbeitung des Labeo-Werkes. Gegen ein Proculus-Werk Ex posterioribus Labeonis (dafür etwa Lenel, Palingenesia II 166) unten Anm. 96.

15 Pomponius nennt bekanntlich in seinem Abriß der Geschichte der römischen Jurisprudenz (lb sg enchiridii D 1, 2, 2, 48) als Stifter der prokulianischen Schule Labeo, der mit vierhundert Rollen zu den produktivsten römischen Juristen überhaupt zählt. Dies steht zwar

tare war zum einen – wenn Kommentator und Kommentierter wie bei der Schrift Javolens ex Cassio aus der gleichen Schultradition stammten –, die Schulkontinuität zu sichern, zum anderen – wenn der Kommentierte der gegnerischen Tradition angehörte wie bei Javolens Libri decem ex posterioribus Labeonis – der Versuch, die durch den Schulgegensatz komplex gewordene Rechtsordnung im großen und im einzelnen zu neuer Einheit zu integrieren. Diese zweite gegnerbezogene Art der Kommentarwerke ist daher auch nicht zu trennen von der literarischen Auseinandersetzung mit dem Gegner überhaupt, wie sie etwa in der überaus folgenreichen Beschäftigung des sabinianischen Schulhaupts Julian mit dem spätrepublikanischen Neuerer Servius Sulpicius vorliegt, von der auch in Julians Hauptwerk, den Digesten, noch deutliche Spuren bewahrt sind.[16] Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung war, daß in großem Umfang die „institutionellen" Ansichten des Servius in die sabinianische Rechtsschule rezipiert wurden. Folgerichtig kam es dann nach Julian in seiner Schule schon im Werk des Pomponius ad Quintum Mucium[17] zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Q. Mucius, dem eigentlichen republikanischen Gewährsmann des Sabinus.

Der gemeinsame Grundzug (VI) dieser kaiserzeitlichen Kommentierungen voraufgegangener Juristen ist, daß die römische Jurisprudenz sich nicht nur in ihnen, sondern auch in ihren in die Republik zurückgehenden Zusammenhängen als weit geistiger erweist als eine ihnen gegebene freirechtliche Deu-

---

im Gegensatz zur sonstigen Überlieferung, die den kaiserzeitlichen Schulgegensatz stereotyp auf Sabinus und Cassius einerseits und Nerva und Proculus andererseits zurückführt, ist aber inhaltlich begründet. Wenn Pomponius dagegen auch die Schule des Sabinus mit den (literarisch wenig bedeutenden) Zeitgenossen Labeos Ateius Capito beginnen lassen will, so ist das „dogmengeschichtlich" schief, weil Ateius Capito ganz gewiß kein Sabinianer war, sondern sich von Labeo nur dadurch abhob, daß er keine Neuerungen mitmachte und regimefreundlicher war. Wenn Ateius Capito dazu beigetragen hat, das Publikum an verschiedene Richtungen *(sectae)* zu gewöhnen, dann nur deswegen, weil er gegenüber den zahlreichen Neuerungen des Labeo bei dem blieb, was er von seinem spätrepublikanischen Lehrer, dem Servius-Schüler Ofilius gelernt hatte. Sabinus war dagegen mit dem Rückgriff auf Mucius, der durch die naturrechtlichen Hintergründe des Prinzipats ermutigt war und insofern (!) immerhin als Konsequenz aus der Regimenähe des Ateius Capito gedeutet werden konnte, ein weit größerer Neuerer als Labeo. Die Pointe der bei Pomponius bewahrten Überlieferung dürfte eine sabinianische Schuldzuweisung sein: Wurde das Schisma der römischen Jurisprudenz auf den Gegensatz Labeo–Capito zurückgeführt, konnte es dem Neuerungsstreben Labeos in die Schuhe geschoben werden. Ebenso bereits in meiner Besprechung von Richard A. Bauman, Lawyers in Roman Republican Politics (1983) und Lawyers in Roman Transitional Politics (1985), Savigny-Zeitschrift Rom. Abt. 107 (1990) S. 609 f.

16 Vgl. insbesondere Julian 44 dig D 41, 5, 2 (zu der Besitzlehre des Servius, die auf dem natürlichen Eigenbesitz aufbaut). Von Julians Digesten abhängen könnte sein Schüler African 8 quaest D 19, 2, 35 (zur Vertragshaftung bei Servius). Bemerkenswert auch Julian 3 ad Urseium Ferocem D 18, 6, 14 (13) (zur kaufrechtlichen Preisgefahr beim Servius-Schüler Alfen, vgl. Lenel, Palingenesia I Sp. 494). Zu dem Werktyp der Digesten Krüger, Quellen S. 184. Auch die Digesten treten vielleicht – wie die Institutionen des Gaius – bei Julian und Celsus auf, weil sich die Rechtsquellenlehre in hochklassischer Zeit vereinheitlicht und die Sonderstellung der faktischen Regelungen des klassischen Amtsrechts aufhörte.

17 Vgl. Lenel, Palingenesia II Sp. 60–79.

tung bis heute gerne annehmen läßt. Die römische Jurisprudenz urteilt und arbeitet, so sehr sich die Iurisconsulti mit ihren Gutachten der Praxis zur Verfügung halten, in erster Linie aus geistig durchreflektierten Zusammenhängen. Ihr Wissen stammt insofern entweder aus einem im naturrechtlichen Sinn als vorfindlich postulierten *ius quod est* oder aus dem als menschliches Zivilisationsprodukt aufgefaßten *ius finitum* und nicht *ex facto,* wie moderne Interpretationen meinten.[18] Wo sie einmal unmittelbar auf einen lebendigen Fall treffen, sagen sie es ausdrücklich und empfinden solche Anregungen aus der Welt der Tatsachen, wie wir am Ende dieses Beitrags noch kurz zeigen wollen, durchaus als Ausnahme.

II. Der produktive Kommentar

(6) Der Zwölftafelkommentar des Sextus Aelius Paetus Catus (Konsul 198 v. Chr.), genannt die Tripertita, ist der älteste Kommentar der römischen Literatur, die mit ihm zugleich ihre vierhundertjährige, gewiß spannungsreiche, aber von eigentlich zerstörenden Kontinuitätsbrüchen nicht heimgesuchte Geschichte beginnt. Der große Erfolg des Werks – noch ca. 350 Jahre später erscheint es dem postjulianischen Sabininaner Pomponius als die Wiege des Rechts[19] – beruht darauf, daß in ihm der Text der Zwölftafeln interpretatorisch mit einer neuen fruchtbaren Normtheorie in Beziehung gesetzt wurde, und zwar sogleich in unmittelbar praxisrelevanter Weise. Möglich war dies, weil diese Jurisprudenz mit ihrem ersten großen Vertreter, dem Kommentator der Zwölftafeln Sext. Aelius, sich der Rechtsphilosophie öffnete. Dessen Schlagwort war: *philosophari se velle, sed paucis* – er wolle philosophieren, aber in abgemessenen Stücken –, nämlich soviel er für seine praktische Arbeit als ein

---

[18] Vgl. dazu noch näher im Abschlußabschnitt dieses Artikels.

[19] Pomponius lib sing enchiridii D 1, 2, 2, 38 *Sextum Aelium etiam Ennius laudavit et exstat illius liber qui inscribitur ‚tripertita', qui liber velut cunabula iuris continet: tripertita autem dicitur, quoniam lege duodecim tabularum praeposita iungitur interpretatio, deinde subtexitur legis actio.* Vgl. auch idem ibidem § 7: *augescente civitate quia deerant quaedam genera agendi, non post multum temporis spatium Sextus Aelius alias actiones composuit et librum populo dedit, qui appellatur ius Aelianum.* Zu den innovatorischen Klagearten sind auch zu rechnen die *bonae fidei arbitria* (vgl. Sextus Aelius bei Celsus 8 digestorum D 19, 1, 38, 1 zur *actio empti*) und die eine in *integrum restitutio* vorbereitende Klageinrede, wie sie Plautus, Rudens 1380 ff., voraussetzt. *Legis actio* ist daher auch für Pomponius getreu der *cunabula*-Lehre jede normgemäße *forma agendi,* und zwar bezogen auch auf die Rechtsordnung seiner Gegenwart, also der Mitte des 2. Jahrhunderts. In seiner Rechtsquellenlehre ist denn auch die Fortwirkung des Tripertita-Schema deutlich zu erkennen. Vgl. ibidem § 12: *Ita in civitate nostra aut iure, id est lege, constituitur, aut est proprium ius civile, quod sine scripto in sola prudentium interpretatio consistit aut sunt legis actiones, quae formam agendi continent, aut plebi scitum quod sine auctoritate patrum est constitutum, aut est magistratuum edictum unde ius honorarium nascitur, aut senatus consultum quod solum senatu constituente inducitur sine lege, aut est principalis constitutio, id est quod ipse princeps constituit pro lege servetur.*

an ein großes Gesetz gebundener Jurist brauche.[20] Über die darstellerische Abfolge Normtext, Interpretation, Klageformel (daher hieß das Werk Tripertita, Dreigliedriges oder Dreigeteiltes) wurden die Ergebnisse dieser von Philosophie geleiteten Auslegung von Gesetz und Recht sofort für die gerichtliche Praxis verwertbar gemacht.[21]

Der Name der interpretierenden Tätigkeit war *interpretari,* aber ursprünglich auch *commentari.* Während aber *commentari* verblaßte und aus Gründen, die ich in einem Exkurs wahrscheinlich zu machen versuchen will, im juristischen Kontext eine ganze formelle, buchtechnische Bedeutung annahm, behauptete sich *interpretari,* und zwar mit einem deutlich festgehaltenen Bezug zu den Tripertita (o. Anm. 19).

Das in den Tripertita verwendete normative Modell war das allgemeine der vorklassischen Rechtswissenschaft. Die Jurisprudenz, die in unserer Überlie-

---

[20] Vgl. Okko Behrends, Staatsrecht und Philosophie in der ausgehenden Republik. Zur Bedeutung des Mottos „Philosophari se velle, sed paucis". SZ 100 (1983) S. 585 ff.

[21] Manfred Fuhrmann, Interpretatio. Notizen zur Wortgeschichte, Sympotica Franz Wieacker (1968) S. 80–110, ist nach Sichtung des Quellenmaterials zu der Ansicht gekommen, daß das, was im Bericht des Pomponius (vgl. oben Anm. 19) seinen klarsten Ausdruck finde, nämlich die in der antiken Überlieferung vorhandene Überzeugung, nach der „die *interpretatio* als Signatur der frühen Jurisprudenz" erscheine, nicht historisch, sondern „ein Produkt spätrepublikanisch-kaiserzeitlicher Gelehrsamkeit" sei. Pomponius hätte zwar die Tripertita vor Augen gehabt (so zutreffend S. 106), aber die Deutung dieses Werkes einschließlich des Wortes *interpretatio,* ihm nicht entnommen, sondern – etwa unter dem Einfluß eines Varros – in dasselbe hineingetragen. Diese Hypothese einer rückwirkenden Umdeutung, die dem Juristen Pomponius ein erstaunliches Maß an Blindheit gegenüber dem kommentierten Werk und ein ebenso erstaunliches Maß an Abhängigkeit von einer postulierten literarischen Quelle zutraut, könnte allenfalls dann eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, wenn die Deutung, die uns Pomponius gibt, nach den historischen Bedingungen, unter denen die Tripertita entstanden ist, unmöglich zutreffen könnte. Das ist aber in keiner Weise der Fall. Erstens ist für Sext. Aelius bezeugt, daß er sich der griechischen Philosophie gegenüber geöffnet hat, und zwar im Sinne der von ihm literarisch initiierten *veteres*-Jurisprudenz (vgl. oben Anm. 20). Zweitens hat, wie das von Fuhrmann zusammengestellte Material zeigt, sich auch in der Wortgeschichte von *interpretatio, interpretari* – ähnlich, wenn auch mit geringerer Dauerwirkung, wie in der weiter unten näher betrachteten von *commentarii, commentari* – die typische Entwicklungsgeschichte der republikanischen Jurisprudenz niedergeschlagen, nämlich der Übergang von einer (kraft philosophischer Sinnvorgriffe) produktiven Auslegungswissenschaft zu einer Lehre strengen Explikation konventionell festgelegter Erfahrung. Während mehrere Plautusstellen für die Worte *interpres, interpretari* die „Bedeutungsphäre ‚Auslegen'" (Fuhrmann S. 82 f.) bezeugen und Pacuvius-Fragmente und spätere Stellen das gleiche für die Auslegungs- und Deutungskunst der römischen Priester tun, also für eine der Fachjurisprudenz sehr nahestehenden, im Bereich der noch lange fortwirkenden Pontifikaljurisprudenz vielfach personengleichen Disziplin (Fuhrmann S. 84 f.), wird *interpretari* in den Texten der philosophisch-rhetorischen Tradition auf die Bedeutung zurückgeführt, dunkle Sachverhalte zu klären, also auf einen explikativen Sinn beschränkt (vgl. inbesondere Cicero, Brutus 41, 152: [*rem*] *obscuram explanare interpretando;* noch enger auct. ad Herennium IV 28, 38; siehe Fuhrmann S. 96). Die Bandbreite, die das Wort in den späteren juristischen Quellen abdeckt, reicht dagegen von der produktiven Sinninterpretation (Fuhrmann S. 99) bis zum richtigen Auffassen einer Tatsache (Fuhrmann S. 100 zur *facti interpretatio* des Prokulianers Neraz). Vgl. auch u. S. 446 ff.

ferung als die der *maiores* oder *veteres* bezeichnet wird, unterschied unter dem Einfluß des stoischen Natur- und Polistheorie ein striktes, für die historischen *civitates* gültiges Recht von einem solidarischen *ius gentium* der *societas humana.*[22] Leitwert des ersten Rechtsbereichs war der individuelle Wille, Leitwert der zweiten waren Prinzipien der mitmenschlichen Solidarität und des rücksichtsvollen Zusammenlebens, das aequum et bonum und seit Q. Mucius insbesondere die *bona fides.*

(7) Von dem, was in den Tripertita und ihren unmittelbaren Nachfolgern auf diese Weise dem Zwölftafelrecht durch *interpretari* bzw. *commentari* hinzugewonnen wurde, soll gleich einiges exemplarisch vorgeführt werden. Zuvor ist aber ein Wort nötig zu dem Verhältnis zwischen der Tripertita und den Werken De iure civili, die der Tripertita unmittelbar nachfolgen und als Darstellungen des Bürgerlichen Rechts die Kommentarform verlassen. Es sind dies insbesondere die Commentarii iuris civilis des Cato Censor oder seines Sohnes[23], die zehn Bücher De iure civili des P. Mucius und die drei Bücher De iure civili des Brutus oder die achtzehn Bücher De iure civili des Q. Mucius.[24]

Bei allen handelt es sich um Darstellungen des Ius civile in dem soeben erläuterten Sinne der *veteres*-Jurisprudenz, also geprägt von der Vorstellung eines dualistischen *ius civile.* Hier liegt das darstellerische Hauptgewicht. Dennoch bleiben sie alle zugleich Interpretationen der Zwölftafeln. Sie bleiben in vielen Einzelheiten dem Ziel den Tripertita verpflichtet, den Buchstaben des alten Zwölftafelgesetzes lebendig zu machen und ihn zu einer neuen Rechtsordnung der Civitas zu erweitern.

Selbst für die ganz schwach überlieferte Cato-Schrift läßt sich das plausibel machen. Das einzige von den Juristen überlieferte Fragment ist eine fein-

---

[22] Cicero, de officiis III 17, 69 *Societas est ... latissime quidem quae pateat, omnium inter omnes, interior eorum, qui eiusdem gentis sint, proprior eorum, qui eiusdem civitatis. Itaque maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt, quod civile, non idem continuo gentium, quod autem gentium, idem civile esse debet.* (Es gibt nämlich eine Gesellschaft, die überaus weit reicht, für alle und unter allen Menschen; [es gibt sie ferner] ganz von innen [nämlich kraft Abstammung] für diejenigen, die zum gleichen Stamm zählen und kraft besonderem Näheverhältnis für diejenigen, die dem gleichen Stadtstaat angehören. Daher haben die Vorfahren zwischen dem „Recht der Stämme" [das heißt dem „Völkergemeinrecht", das für alle Menschen auf der natürlichen Stufe gilt, in der sie in Abstammungsgemeinschaften gegliedert erscheinen] und dem „Bürgerlichen Recht" [dem Recht der Stadtstaaten] unterschieden und gelehrt, daß das „Bürgerliche Recht" nicht ohne weiteres „Völkergemeinrecht" sein muß, das „Völkergemeinrecht" aber „Bürgerliches Recht"). Diese Rechtstheorie der *„societas humana"* mit ihrer Gliederung in striktes Bürgerliches Recht der Stadtstaaten und solidarisches Völkergemeinrecht aus der stammeszeitlichen Naturphase der Menschheit ist stoischen Ursprungs. Q. Mucius, der diese Lehre in seinem achtzehnbändigen Ius civile nach älteren Vorbildern ausführt, hat in ihrem Rahmen, wie im Cicero im folgenden § 70 mitteilt, die *bona fides* zum Leitprinzip des Völkergemeinrechts erhoben.

[23] Vgl. unten Anm. 25 und 26. Die juristische Überlieferung erlaubt in der Regel nicht, den Cato Censor († 149) von seinem Sohn Licinianus († 154) zu unterscheiden.

[24] Siehe zu ihren Fragmenten in der im Text beachteten Reihenfolge Lenel, Palingenesia 755/6 (Ziff. 1–4), Pal I 77/8 (Ziff. 1–11) und Pal I 757–762 (Ziff. 1–44).

sinnige Interpretation des dezemviralen *nomina ipso iure divisa* des gesetzlichen Erbrechts der Zwölftafeln.[25] Ein weiteres von Festus bewahrtes Fragment, das den Werktitel überliefert hat, hängt vermutlich über den Gerichtskalender ebenfalls mit dem Zwölftafelgesetz zusammen.[26] Die *regula Catoniana* schließlich überprüft die Geltung von testamentarischen Verfügungen, die nach dem Zwölftafelgesetz erfolgt sind, und zwar unter Zugrundelegung eines Prinzips, das, so schwer faßbar es ist, etwas mit der strengen Interpretationsweise zu tun hat, die insbesondere seit der Tripertita die Zwölftafelauslegung im Bereich des *ius civile* im engeren Sinn steuerte und die für diesen individualistisch-freiheitlichen Teil des Rechts den Begriff des *ius strictum* erzeugt hat; daher wurde die Regel auch auf neue Gesetze nicht angewendet; und daher hat Servius Sulpicius, der das Recht von den Prinzipien der veteres-Jurisprudenz gelöst hat, ihre Geltung überhaupt bestritten.[27]

---

[25] Vgl. Lenel, Palingenesia I 125, wo das einzige Zitat aus den Commentarii Iuris Civilis wiedergegeben ist (Paulus 12 ad Sabinum D 45, 1, 4, 1). Es geht darum, daß eine auf mehrere Erben übergegangene Vertragsstrafe den einzelnen ihr zuwiderhandelnden Miterben dann, wenn die durch die Strafe bekämpfte Handlung teilbar ist, nur zu seinem erbrechtlichen Bruchteil verpflichtet, dagegen, wenn sie unteilbar ist, alle auf das Ganze, weil in diesem Fall – das heißt bei einem *factum individuum – nisi in solidum peccari non poterit*. Das ist hochgezüchtete Begrifflichkeit, angewendet auf den Zwölftafelgrundsatz (XII tab. V 9) *nomina ipso iure divisa* („Forderungen werden im Erbgang geteilt [gleich ob eine Schuld oder eine Forderung übergeht]"). Man wird den Zwölftafelsatz, wenn man an den Zwölftafelgedanken einer konkursrechtlichen Vermögensaufteilung oder Quotierung durch *corporis sectio* und folgeweiser *bonorum sectio* denkt (XII tab. III 6; dazu Behrends, Zwölftafelprozeß [1974] S. 144 ff.), dem frühen Gesetz der Sache nach nicht absprechen. Die elegante Fassung, die mit großer Konsequenz die Vorstellung der Teilbarkeit von körperlichen auf gedachte Dinge überträgt, ist dagegen eine typische Leistung der wissenschaftlichen *veteres*-Jurisprudenz. Die Behandlung der Forderung wie körperliche Dinge und die Theorie der Teilbarkeit deutet auf stoischen Einfluß, also auf den Einfluß der Philosophie, die überhaupt für die *veteres*-Jurisprudenz konstitutiv geworden ist.

[26] Vgl. Festus ed. Lindsay S. 144: *refert Cato in commentariis iuris civilis:"Mundo nomen inpositum est ab eo mundo, qui supra nos est: forma enim eius est, ut ex is qui intravere cognoscere potui (!) adsimilis illae"*. Diese antiquarisch wirkende (aber durch die von Cato vermeldete persönliche Augenzeugenbefragung auffällige) Notiz ordnet sich, wie im Text angedeutet, dem Kommentarcharakter unter, wenn man bedenkt, daß die drei Tage, an denen die *mundus*-Grube offenstand (dieser Zusammenhang bei Festus liegt auch für Cato nahe), zwar nicht alte *dies nefasti* waren (vgl. insofern eingehend Latte, Römische Religionsgeschichte S. 142), aber doch zur Erörterung aufriefen, ob während des Kultes selber die Jurisdiktion statthaft war. Angesichts der Tatsache (oder der traditionellen Überzeugung der Römer), daß die Zwölftafen den Fastenkalender mitenthielten (vgl. die Zwölftafelrekonstruktion bei Bruns, Fontes I S. 38 [XII tab. XI 3]) versteht man, daß dieser Kult von einem an den Zwölftafeln ausgerichteten Kommentarwerk berücksichtigt werden mußte.

[27] Vgl. einerseits Ulpian 22 ad Sabinum D 34, 7, 5 *Regula Catoniana ad novas leges non pertinet,* andererserseits Lambert, La règle Catonienne (1925) S. 18, 78 Anm. 7, 148: „Servius, qui se refuse complètement à admettre la règle"; entsprechend die Haltung der Prokulianer (Lambert S. 18). Lambert, der das grundsätzliche Verhältnis zwischen Servius und den Prokulianern einerseits und den vorklassischen *veteres* und den Sabinianern andererseits nicht überblickt, erklärt den Befund, daß Servius sich der Regel verweigert und die Prokulianer sich ihr gegenüber kühl verhalten, mit der Annahme, daß diese Regel sich erst zwei Jahrhunderte nach ihrem Urheber verfestigt hätte; dagegen mit Recht kritisch Kreller SZ 47

Auch P. Mucius, der Konsul von 133, verleugnete trotz seiner zehn Rollen umfassenden Schrift De iure civili nicht seine Herkunft aus einer durch Rechtstheorie angereicherten Zwölftafelinterpretation.[28] Und ebenso ist auch

---

(1927) S. 436–439. Sehr gute Bemerkungen finden sich bei Lambert jedoch zur Herkunft der Regel. Ihrem überlieferten Kern nach besagt sie, daß ein Vermächtnis, das nichtig wäre, wenn der Testator alsbald nach Testamentserrichtung verstürbe, auch nichtig ist, wenn der Testator später stirbt und der Nichtigkeitsgrund mittlerweile weggefallen ist; ihr stehen weitere eng verwandte Regeln zur Seite, die eine Konvaleszenz durch späteren Wegfall des Nichtigkeitkeitsgrundes auch für die Erbeinsetzung und andere Testamentsverfügungen ausschließen (Lambert S. 30). Diese Grundsätze haben sich (so Lambert S. 95 ff.) im Zusammenhang mit dem Vorgang entwickelt, der das librale Zwölftafeltestament, das ursprünglich ein treuhänderisches Veräußerungsgeschäft unter Lebenden war (Gaius II 103 ff.), zu einem echten Geschäft von Todes wegen erhob (vgl. Kaser, Röm. Privatr. I S. 754 f.). Mit dieser (im Prinzip einleuchtenden) Erklärung hält die Regel (übrigens eher nachträglich als gleichzeitig) gewissermaßen notwendige Nebenkosten einer alten produktiven Jurisprudenz fest: Die Juristen konnten aus dem Zwölftafelgesetz durch Verschmelzung zweier Zwölftafelbestimmungen, des Legatensatzes des Komitialtestaments und des Nunkupationssatzes der Manzipation (vgl. u. S. 436), ein privates Testamentsrecht entwickeln, aber nur dann, wenn sie den Prinzipien, die sie produktiv machten, treu blieben. Zu diesen Prinzipien gehörte, daß die im strikten Recht bestehende Verfügungsfreiheit, wenn nicht begründete Ausnahmen vorlagen, dadurch begrenzt ist, daß alle Tatbestandsvoraussetzungen der Rechtswirkung gleichzeitig vorliegen müssen. Erst das (wohl auf Q. Mucius zurückgehende) zurückblickende Urteil scheint Regeln dieser Art zu den Interpretationsergebnissen gestellt zu haben, welche die Testierfreiheit der Zwölftafeln für das rückblickende Urteil in enge Bahnen gezwängt haben (vgl. Pomponius 5 ad Quintum Mucium D 50, 16, 120 *Verbis legis duodecim tabularum his ‚uti legassit suae rei, ita ius esto' latissima potestas tributa videtur et heredis instituendi et legata et libertates dandi, tutelas quoque constituendi. sed id interpretatione coangustatum est vel legum vel auctoritate iura constituentium*). Der Zuordnung der regula Catoniana zum ius strictum der ersten wissenschaftlichen Jurisprudenz entspricht auch (was hier allerdings nicht näher ausgeführt werden kann), daß sie nicht galt, wenn eine *condicio* in dem Testamentsgeschäft selbst die Rechtswirkung auf einen späteren Termin bezogen hat (vgl. Lambert S. 32, S. 149 mit richtigem Hinweis auf die hierhin gehörige besondere sabinianische Bedingungstheorie).

[28] Von den vier mittelbaren Fragmenten, die Lenel, Palingensia I S. 758 f., beziehen sich zwei mit *ambitus* (XII tab. VII 1) und *furtum* (XII tab. VIII 12-18) unmittelbar auf Zwölftafelnormen; eine drittes zur *actio rei uxoriae* ist im Sinne der Interpretationstradition der Tripertita zwölftafelangelehntes (vgl. das *res tuas habeto* in der an die Ehefrau gerichteten Scheidungsformel XII tab. IV 3) Naturrecht des *bonum aequum*. Nur das vierte Fragment zur völkerrechtlichen *deditio* läßt sich nach unserer Überlieferung keiner bestimmten Vorschrift der Zwölftafeln zuzuordnen (trotz völkerrechtlichen Normen, die sich in ihm finden; XII tab. II 2; fragm. incertae sedis 1), sondern erscheint aus unserer Sicht einfach als Bestandteil des alten Rechts. Von den Fragmenten, die Bremer, Jurisprudentiae antehadrianae I S. 32 –34 über Lenel hinaus ergänzt, gehören, abgesehen von den einzelnen Responsen und Meinungsäußerungen, etwa zur *iniuria* (Ziff. 8; XII tab. VIII 4) oder zum naturrechtlichen Nießbrauch (Ziff. 9), drei ausführliche sakralrechtliche Stellen zu den *sacra,* die den Erben treffen (Ziff. 7–9). Sie gehören als eine Hauptwirkung des Erbfalls zum Zwölftafelerbrecht (XII tab. V 3–5), eine Beziehung, die in ihren Argumentationen der sabinianischen Rechtsschule lebendig blieb (vgl. Paulus 2 manualium D 45, 3, 27, 4). – Nicht zu verwechseln sind die *duodecim tabulae* (vgl. Berger, RE (1932) Sp. 1900 ff. s. v. tabulae duodecim), die Mucius auslegte, mit den *duodecim scripta,* einem Brettspiel (Mau, RE [1905] Sp. 1794–1796 sub hoc verbo), dem P. Mucius sich neben dem Ballspiel (vgl. auch de oratore I 36,166) mit solcher Leidenschaft hingab, daß Cicero deswegen sagen konnte, diese Spiele seien darum nicht schon Bestandteile des *ius civile*. Cicero, de oratore I, 50, 217: *licet ista ratione* (das

im Zivilrecht seines Sohnes Q. Mucius das Zwölftafelgesetz überall gegenwärtig.[29]

Unter dem Gesichtspunkt der ausgelegten Zwölftafeln, aus denen vermöge einer herangetragenen Rechtstheorie ein selbständiges Zivilrecht entwickelt wird, schließt sich die ganze Literatur der *maiores* oder *veteres* von der Tripertita des Aelius bis zu Mucius zu einer Einheit zusammen, und zwar als eine große kommentierende oder interpretierende Einheit.

Die oft zitierte Äußerung des Licinius Crassus, daß er das eine Zwölftafelbüchlein, was die Ergiebigkeit der Grundsätze angeht, über ganze Bibliotheken stelle[30], rechtfertigt sich daher nicht nur aus den Interpretationen der Tripertita, sondern aus der ganzen ihr unmittelbar folgenden Literatur einschließlich des Ius civile des Q. Mucius, bei dem Cicero, der den Crassus jenen Satz sprechen läßt, studiert hatte. Aus dem gleichen Grunde kann auch Cicero, der die achtzehn Bücher De iure civili seines Lehrers Mucius in seiner Bibliothek hatte, sagen, daß in seiner Zeit unter dem Einfluß des Servius Sulpicius die Rechtswissenschaft von den Zwölftafeln zum Edikt übergegangen sei.[31]

---

heißt nach dem Gedanken, der Fertigkeiten in einer Hand als Teile eines Ganzen ansieht) *dicamus pila bene et duodecim scriptis ludere, proprium esse iuris civilis, quoniam utrumque eorum P. Mucius fecerit.* Hintergrund jener *ratio* ist wohl die Lehre der Stoa, daß ihr Weiser, einmal weise geworden, deswegen alle Künste und Fertigkeiten in Vollkommenheit beherrscht, die höchsten ebenso wie die trivialsten, weil sie allesamt Bestandteile der Weisheit sind.

29 Vgl. die Fragmente des Werkes De iure civili bei Lenel, Palingenesia I Sp. 757–762 (Ziff. 1–45). Mit Legat, *furtum, tutela, pauperies, statuliber, usucapio* und anderem werden primäre Zwölftafelregelungen behandelt, mit der *emptio venditio* und der *societas* solche, die im Sinne der Tripertita immerhin zwölftafelangelehnt sind. Von den beiden weiteren Juristen der Vätergeneration des Q. Mucius wird das nur in wenigen Fragmenten erhaltene Ius civile des Brutus (Lenel, Palingenesia I 77/8 Ziff. 1–11) in Labeos Zwölftafelkommentar zitiert (vgl. Ziff. 10), während die Actiones des Manilius (Lenel, Palingenesia I 589/9p Ziff. 1–10) kein umfassendes Zivilrecht beabsichtigten, so sehr es als praktisches Geschäftsbuch das entwickelte Zwölftafelrecht der Tripertita zugrunde legte, also z. B. die Formulare sowohl der *mancipatio* (Ziff. 6) als auch der *emptio venditio* (Ziff. 1–4) behandelte.

30 Cicero, de oratore I 44 195: *Fremant omnes licet, dicam (sc. Licinius Crassus) quod sentio: bibliothecas me hercule omnium philosophorum unus mihi videtur XII tabularum libellus, si quis legum fontis et capita viderit, et auctoritatis pondere et utilitatis ubertate superare.* Daß hier die aus den Zwölftafeln gewonnenen leitenden Prinzipien gemeint sind, sagt Cicero ausdrücklich. Auf eine lehrhaft prinzipielle Auslegung der Zwölftafeln deutet auch, wenn es in der Antwort des Antonius in bezug auf die große Rede in der causa Curiana heißt (de oratore I 57, 245): *lapides me hercule omnis flere ac lamentari coegisses, ut totum illud UTI LINGUA NUNCUPASSIT non in XII tabulis, quas tu omnibus bibliothecis anteponis, sed in magistri* (!) *carmine scriptum videretur.* Denn tatsächlich ging es in der *causa Curiana* um die grundsätzliche Auffassung der Nunkupationen des *UTI LINGUA NUNCUPASSIT,* genauer darum, ob die nunkupierte Erbeinsetzung mit Q. Mucius pontifex eng ausgelegt werden müsse, oder mit dem Q. Mucius augur, dem Rechtsberater des Crassus in freierer Interpretation nach dem Sinn und Zweck der Verfügung. Vgl. dazu noch unten Anm. 34 bis 36.

31 Vgl. Cicero, de legibus I 5, 17; zum Mucius-Werk in Ciceros Bibliothek Cicero, ad familiares 7, 22.

(8) Wenn ich daher jetzt exemplarisch einige Ergebnisse der Zwölftafelinterpretation dieser Epoche benenne, dann ist es für die hier erstrebten Klärungen nicht weiter nachteilig, daß in den Beispielen durchweg nur eine Zuordnung zu der die Zwölftafeln interpretierenden *veteres*-Jurisprudenz insgesamt möglich ist. Angesichts der geschilderten Einheit der Literatur unter dem Gesichtspunkt der theoriegeleiteten Zwölftafelauslegung genügt es, daß sie überhaupt zu der von Aelius bis Q. Mucius reichenden veteres-Jurisprudenz gehören und die typischen Züge des alten *interpretari* oder *commentari* aufweisen, nämlich einerseits ersichtlich von den Zwölftafeln auszugehen, andererseits aber ihre enorme Freiheit von einer an die Zwölftafeln herangetragenen Rechtstheorie zu empfangen.

Angesichts des Dualismus der *veteres*-Jurisprudenz empfiehlt es sich bei dieser Durchmusterung einiger Beispiele erst den strikten (a) und dann den solidarischen Bereich (b) des Rechts der *veteres* in den Blick zu nehmen.

(a) Im strikten Bereich ist die wohl eindrucksvollste Interpretations- oder Kommentierungsleistung die Zusammenführung der beiden großen, die Privatrechtsfreiheiten des timokratischen Stadtbürgers ausdrückenden Sätze der Zwölftafeln: der Testierfreiheit des UTI LEGASSIT, ITA IUS ESTO (XII tab. V 3) und der Eigentumsverfügungsfreiheit UTI LINGUA NUNCUPASSIT, ITA IUS ESTO (XII tab. VI 1) unter ein einheitliches Prinzip des individuellen Willens. Während in der timokratischen Zwölftafelrepublik das *legare* des *civis* vor die Curiatcomitien gehörte, das *nuncupare* vor die fünf Zeugen der Manzipation, hat die *interpretatio* beide zusammengeführt und damit *legare* und *nuncupare* verschmolzen. Das Manzipationstestament wird nunkupiert, auch wenn es noch auf den Legatensatz zurückgeführt wird.[32]

Die Vollendung dieser Entwicklung gehört sehr wahrscheinlich erst in die *veteres*-Jurisprudenz. Denn im Hinblick auf mögliche Vorstufen muß man sich immer sagen, daß die Formalisierung der Manzipation zu einem symbolischen Libralgeschäft, die im Libraltestament vorausgesetzt ist, nicht vor der Mitte des 3. Jahrhunderts möglich war, als Rom zur Münzprägung überging; erst in dieser Phase konnte die fiktive Manzipation entstehen, welche die vom Gesetz gewollte Zahlung auch durch ein symbolisches Schlagen an die Waage als erfüllt ansah.[33]

Und erst im Anschluß daran konnte die willenstheoretische Interpretation des Legaten- und Nunkupationssatzes auftreten, die ihrerseits ohne eine starke dahinterstehende Theorie nicht denkbar ist. Daß dies eine Willenstheorie war, zeigt uns der (oft übersehene) Juristenstreit anläßlich der *causa Curiana,* wo Mucius augur, der Berater des Licinius Crassus, mit der älteren Lehre der *veteres* für eine offene, dem Zweckwillen folgende Willensauslegung eintrat[34],

---

[32] Vgl. Kaser, Röm. Privatr. I S. 107

[33] Zu dieser Entwicklung der Manzipation Behrends, La mancipatio nelle XII Tavole, IVRA 32 (1982, pubbl. 1985) S. 46–103.

[34] Vgl. Cicero, pro Caecina 24, 69 *Ipse Crassus non ita causam apud viros egit ut contra iurisconsultos diceret, sed ut hoc doceret, illud quod Scaevola* (sc. Q. Mucius pontifex) *defendebat,*

während Mucius pontifex, der Vollender der Reformgeneration der *fundatores*, seinem Vater folgend den Individualwillen an eine strikte Auslegung binden wollte[35]. Daß es sich dabei jeweils um prinzipielle, das heißt um theoriegeleitete Auslegungen handelte, macht Cicero für die ältere Position des Mucius augur sehr schön deutlich, wenn er in De oratore den Crassus durch Antonius sagen läßt, er, Crassus, habe damals das UTI LINGUA NUNCUPASSIT ITA IUS ESTO der Zwölftafeln wahrlich zum Steinerweichen eingebläut, so als stünde es nicht in den von ihm allen Bibliotheken vorgezogenen Zwölftafeln, sondern im Textbuch eines Lehrers.[36] Man muß bei solchen Äußerungen übrigens immer bedenken, daß Cicero die Umkehr zu einer streng textgebundenen Gesetzesauslegung, wie sie von seinem Freund und Weggefährten Servius Sulpicius initiiert worden war, grundsätzlich mitgemacht hatte und also, mochte er sie gelegentlich als Advokat auch noch nutzen, von der prinzipiengesteuerten Auslegung der *veteres* kritisch dachte.[37]

In diesem Zitat ist die für das Libraltestament konstitutive Verknüpfung von Legaten- und Nunkupationssatz vollständig vollzogen. Und auf dem Nunkupationssatz, der im Rahmen der ritualisierten Manzipation durch die Interpretation mit einem neuen Sinn erfüllt worden war, beruhen auch die weiteren als Libralgeschäfte allbekannten Interpretationsergebnisse, insbesondere die *solutio per aes et libram* und die *coemptio*.[38]

---

non esse iuris, et in eam rem non solum rationes adferret, sed etiam Q. Mucio (sc. Scaevola augure), *socero suo, multisque peritissimis hominibus* (!) *auctoribus uteretur*. Vgl. auch Cicero, de oratore I 57, 242.

[35] Vgl. Cicero, de oratore I 57, 244 *Ille Mucius* (sc. Quintus pontifex) *paterni iuris defensor;* pro Caecina 24, 69 (in der voraufgehenden Anmerkung); Cicero, Brutus 39, 145. Die vom Vater übernommene strikte Auslegung machte Q. Mucius zum Gegner der Position seines Onkels Mucius Augur, der seinerseits die traditionelle Auffassung der älteren *veteres*-Generation vertrat. Die größere Strenge in der Auslegung willensgetragener Verfügungen war im übrigen die Kehrseite der ebenfalls mit der Vätergeneration des Q. Mucius im Kreis der fundatores beginnenden Ausdehnung des solidarischen, pflichtentheoretischen Bereichs des Rechts. Vgl. dazu meine Untersuchung ‚Tiberius Gracchus und die Juristen seiner Zeit' in: Klaus Luig und Detlef Liebs (Hrsg.), Das Profil des Juristen in der europäischen Tradtion, Symposion aus Anlaß des 70. Geburtstags von Franz Wieacker, Ebelsbach 1980, S. 64 ff.

[36] Cicero, de oratore I 57, 245 *lapides mehercules omnis flere ac lamentari coegisses, ut totum illud UTI LINGUA NUNCUPASSIT non in XII tabulis, quas tu omnibus bibliothecis anteponis, sed in magistri carmine scriptum videretur*. Ein Stein ist für den Römer auch der Mensch, der schwer von Begriff ist, was vielleicht mitgedacht ist. Vgl. Otto, Die Sprichwörter der Römer, 1890 (Nachdruck 1964) S. 185.

[37] Vgl. hierzu meine Fraus legis, Zum Gegensatz von Wortlaut- und Sinngeltung in der römischen Gesetzesintepretation, Göttingen 1982, S. 38.

[38] Zum libralen Solutionsakt, der sich aus der realen, aber *aes* fordernden dezemviralen Urteilserfüllung verselbständigt hat, nachdem diese wie die Manzipation in Folge der im 3. Jahrhundert beginnenden Münzprägung zu einem symbolischen Wägeakt ritualisiert worden war, Behrends, Zwölftafelprozeß (1974) S. 131 ff. Zur libralen Ehe, die als *co-emptio* eine beidseitige (!) Nunkupation gewesen sein muß (tatsächlich bestätigt der Ulpian ausschreibende Boethius in topica 3,4 [vgl. Lenel, Palingenesia II 928], daß beide Brautleute sprachen; Gaius I 114 [vgl. die Herstellung des durch eine Haplologie gestörten Textes in der Ausgabe von David] bezeugt, daß beide Parteien im Rechtssinne eine *emere* vornahmen],

In die Zeit der *veteres* gehört ferner auch die Ergänzung der in den Zwölftafeln ausdrücklich vorausgesetzten *stipulatio* (XII tab. II 1a), in der die strikte *fides* als Prinzip der strengen Haftung wohl schon seit älterer Zeit anerkannt war, durch die *fidepromissio;* diese gewährte auch den Peregrinen Anteil am strengrechtlichen Kreditverkehr.[39]

Führen solche Bildungen wie die geschilderten zu einer Stärkung der Privatautonomie, so möchte ich nicht verschweigen, daß der Individualismus dieser Richtung auch entschieden patriarchalische Züge trug. Während die *coemptio* mit der *manus*-Ehe nur einen Rechtszustand herbeiführte, der dem traditionellen Ehebild des alten römischen Rechts entsprach, setzte sich im Intestaterbrecht der Zwölftafeln eine neue antifeministische Zeugungstheorie durch mit der Folge, daß kraft ergänzender Auslegung der Zwölftafeln das Frauenerbrecht in der adgnatischen Seitverwandtschaft auf Schwestern beschränkt wurde; gestützt auf die Theorie, daß Blutsverwandtschaft nur über den männlichen Samen vermittelt wird, den die Frauen lediglich austragen, wurde in der gleichen Zeit, in der ein von Cato Censor unterstütztes Gesetz der ersten Zensusklasse verbot, überhaupt Frauen zu Erbinnen einzusetzen, das Intestaterbrecht der Frauen auf die Schwestern beschränkt, die als *sorores consanguineae* ‚vaterblütig', das heißt Geschöpfe des gleichen Samens waren, und folgeweise schon die adgnatischen Tanten und Kusinen, da sie das Blut nicht weiter geben könnten, gegen den Wortlaut der Zwölftafeln vom gesetzlichen Erbrecht ausgeschlossen.[40]

(b) Im Bereich der solidarischen Werte des *aequum* oder der *bona fides* zeigen sich die Zwölftafelinterpretationen noch deutlicher als das, was sie sind, weniger Interpretationen eines Gesetzes, das nur den Ausgangspunkt bietet, als Interpretationen einer Rechtstheorie. Dennoch sind auch hier die Anknüpfungen in der Überlieferung deutlich bewahrt, und zwar häufig so, daß dem strengen altrömischen Institut der Zwölftafeln dadurch, daß dessen naturrechtlicher Kern herausgeschält wird, das reine naturrechtliche Institut der neuen Lehre an die Seite gestellt wird.

Kaser, Röm. Privatr. I S. 77; auch die *coemptio* setzt die Ritualisierung der Manzipation als bereits geschehen voraus.

[39] Zur *fides* als Stichwort des strengen Kredits siehe nur Livius 8, 28, 8 und Gellius 20, 1, 30.41.48. Zur *fidepromissio* als prinzipiell überstaatliches (wenn auch in den einzelnen Civitates modifizierbares) *ius civile* im engeren Sinn Gaius III 120. Interessant ist, daß die Sabinianer entgegen den hier strengeren Prokulianern auch die Hausbuchobligation im Fall der *transcriptio a re in personam* als ein überstaatliches, als solches auch den Peregrinen zugängliches *ius strictum* behandelten (Gaius III 133).

[40] Vgl. den historischen Bericht Inst. 3, 2, 3/3a/3b und dessen Übersetzung nebst Erläuterung Behrends/Knütel/Kupisch/Seiler (o. Anm. 4) S. 137 f., 273 ff. Die Beziehung zu der von Cato empfohlenen, gegen das testamentarische Erbrecht der Frauen gerichteten *lex Voconia* ist schon in der Überlieferung hergestellt (PS 4, 8, 20: *Voconiana ratione*). Es handelt sich wie bei der *fidepromissio* (oben Anm. 39) in den Kategorien der *veteres*-Theorie um ein aus allgemeinen Prinzipien abgeleitetes striktes *ius civile* der historischen Stadtstaaten.

So wird das *consortium,* die Brudergesellschaft, die als nachgeformte Erbengemeinschaft der Brüder in den Zwölftafeln zumindest implizit anerkannt ist (XII tab. V 10), zunächst als *legitima* und *naturalis societas* interpretiert, um dann eine vom *aequum* beherrschte formlos begründete, reine *societas naturalis* an die Seite gestellt zu erhalten, die zugleich mit einem pflichtenoffenen, von Q. Mucius zur *bona fides* gestellten *arbitrium* ausgestattet wird.[41]

Ganz ähnlich erhält die dezemvirale *actio rationibus distrahendis* (XII tab. VIII, 20b) des Vormunds als Ergänzung eine von der *bona fides* beherrschte actio tutelae an die Seite gestellt.[42]

Der Eigentumsübergang, der in den Zwölftafeln bei *res nec mancipi* an Preiszahlung oder Sicherheitsleistung durch Pfand oder Bürgen geknüpft war, wurde auch bei einfacher Kreditierung erlaubt.[43]

In die Vorschrift, daß nach einem Jahr bei beweglichen, nach zwei Jahren bei Grundstücken römischen Rechts aus Eigenbesitz Eigentum wird (XII tab. VI 3), wurde die Voraussetzung der *bona fides* hineingetragen, und zwar der Gutgläubigkeit im Sinne der sozialen Pflichterfüllung.[44]

---

[41] Gaius III 154a *Est autem aliud genus societatis proprium civium Romanorum. olim enim mortuo paterfamilias, inter suos heredes quaedam erat legitima simul et naturalis* (!) *societas, quae appellabatur ercto non cito, id est dominio non diviso.* Die dieser Zwölftafelgesellschaft (vgl. XII tab. 5, 10) des strikten Zivilrechts korrespondierende *societas iuris gentium,* die kraft *bona fides* gilt, bezeugen für Mucius Cicero, de officiis, III 17, 70 und Inst. 3, 25, 2 und für die ältere *veteres*-Jurisprudenz Cicero, Topica 17, 66. Zum Verhältnis zwischen *consortium* und *societas* Kaser, Röm. Privatr. I, S. 99 ff. und 572 ff.

[42] Vgl. zur alten Klage insbesondere Cicero, de oratore 1, 36, 166, zur *bona fides* Klage der *veteres* Mucius bei Cicero, de officiis III 17, 70. Siehe auch Kaser, Röm. Privatr. I S. 365.

[43] Inst. 2, 1, 41 *venditae vero et traditae non aliter emptori adquiruntur, quam si is venditori pretium solverit vel alio modo ei satisfecerit, veluti expromissore aut pignore dato. quod cavetur quidem etiam lege duodecim tabularum: tamen recte dicitur et iure gentium, id est iure naturali, id effici. sed si is qui vendidit fidem emptoris secutus fuerit, dicendum est statim rem emptoris fieri* (vgl. auch Pomponius 31 ad Quintum Mucium D 18, 1, 19 *Quod vendidi non aliter fit accipientis, quam si aut pretium nobis solutum sit aut satis eo nomine factum vel etiam fidem habuerimus emptori sine ulla satisfactione*). Das Institutionenfragment hat eine höchst bezeichnende Struktur bewahrt. Erst wird, ähnlich wie beim *consortium* (oben Anm. 41), die Zwölftafelregelung als natürliches Recht interpretiert. – In der Tat ist ja der Barkauf genauso etwas Natürliches wie die Möglichkeit, gegen Sicherheit von der Barzahlung abzusehen. – Dann wird (ähnlich wie in dem ungeschickt angestückten Schlußsatz des Pomponius-Fragments) gesagt, daß der Veräußerer doch auch nach natürlichen Grundsätzen von Sicherheiten absehen und sich mit schlichtem Kreditieren zufriedengeben könne. Da der klassische Konsensualkauf überhaupt keine Sicherheiten verlangte, und zwar auch dann nicht, wenn er als *causa traditionis* (Gaius II 20) der Übergabe übereignende Wirkungen verlieh, ist eine solche Diskussion im klassischen System unmöglich. Bei der Sequenz von Bargeschäft, Sicherungsgeschäft und schlichtem *fidem sequi* als Übereignungsvoraussetzung handelt es sich daher mit Wahrscheinlichkeit um (in der sabinianischen Tradition) bewahrtes und ursprünglich aus der Zwölftafelinterpretation entwickeltes *veteres*-Recht.

[44] Vgl. die *constitutio Rutiliana* des zum Kreis der *fundatores* gehörenden Rutilius in FrVat 1 (wer wissentlich eine *res mancipi* von einer Frau kauft, und zwar ohne Mitwirkung des hier notwendigen *tutor,* ist gleichwohl *bona fide,* solange er den Kaufpreis bezahlt). Die klassische *bona fides* verlangt dagegen bei der *usucapio* nur den Glauben an das Eigentum, also einen psychologischen Tatbestand, keine Pflichterfüllung. Vgl. nur Gaius II 43. Die Kon-

Die Lieferpflicht, die nach Zwölftafelrecht nur durch Stipulation begründet werden konnte, das heißt durch eine *fides* strenger Art, wurde nunmehr auch kraft der *bona fides* bejaht; zugleich wurden aus dieser *bona fides* schon von Aelius Paetus Catus Loyalitätspflichten bei der Vertragsabwicklung abgeleitet, im überlieferten Fall eine mit Schadensersatz sanktionierte Abnahmepflicht.[45] Eng verwandt damit ist die Begründung von Aufklärungspflichten *ex bona fide,* während, worauf im Kontrast ausdrücklich hingewiesen wird, die Zwölftafeln nur eine Haftung für Zusagen (insbesondere bei Grundstücksmanzipationen in bezug auf die Grundstücksgröße) kannten.[46]

Daß auch einfache Zwölftafelnormen von der gleichen ausdehnenden Auslegung erfaßt worden sind, zeigen zum Beispiel die Bestimmungen über die Bestrafung des *furtum* und die über schädigendes Regenwasser.[47]

Nicht mehr erkennbar ist, wo seit Aelius Paetus Catus der systematische Ort der für seine Zeit bereits deutlich vorausgesetzten *in integrum restitutio* war. Möglicherweise befand er sich eher zu Anfang der Zwölftafeln unter dem Gesichtspunkt des *officium praetoris* bald nach der Erörterung der *in ius vocatio.* Dies hätte sich dann in der späteren, rein amtsrechtlich stilisierten Fassung der Restitutionsedikte behauptet.[48]

---

jektur von Karin Bauer, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 54 (1986) S. 79 ff. (statt ‚*propter constutitionem Rutilianam*' wäre zu lesen ‚*propter utilitatem publicam*') widerspricht eklatant dem Prinzip, daß die lectio diffilior geschützt ist. Ein verwandte Erörterung der pflichtentheoretischen *bona fides* teilt der Sabininaner Julian 2 ex Minicio D 41,4,8 mit (es zerstöre den guten Glauben des Ersitzungsbesitzers nach Ansicht der meisten nicht, wenn er dem Verkäufer das Geld unter solchen Umständen zahlt, daß das Geld nicht wirklich in dessen Vermögen gelangt, sondern vom Verkäufer alsbald verschwendet wird).

[45] Celsus 8 digestorum D 19,1,38,1.

[46] XII tab 6, 2 (Cicero de off. 3, 16, 65 *cum ex XII tab. satis esse ea praestari, quae essent lingua nuncupata, quae qui infitiatus esset dupli poena subiret* (gemeint ist wohl die Litiskreszenz bei der Haftung mit der *actio de modo agri;* vgl. Kaser, Röm. Privatr. I S. 133 f. mit Anm. 12; zu der ebenfalls in diesen Zusammenhang gehörenden, von vornherein auf das Doppelte gehenden *actio auctoritatis* Kaser S. 132), *a iuris consultis etiam reticentiae poena est constituta.*

[47] Zum *furtum* die naturrechtliche Definition bei Paulus 39 D 47, 2, 1, 3, die, wie unter anderem Labeos Kritik in seinem Zwölftafelkommentar zeigt, auf die Zwölftafelinterpretation der *veteres* zurückgeht (vgl. Lenel, Palingenesia I 501 Ziff.1 = Gellius 6, 15, 1); zur prinzipiellen Auslegung des *SI AQUA PLUVIA NOCET* (XII tab. VII 8a) durch Mucius Cicero, Topica 9, 38 f.

[48] Die *in integrum restitutio* der *veteres*-Zeit bezeugen Plautus, Rudens 1360 ff. und Terenz, Phormio 446 f.; zur Einordnung dieser Überlieferung Behrends, ‚Tiberius Gracchus' (oben Anm. 35) S. 45 f. Zu späteren Ediktssystematik Lenel, Edictum perpetuum, S. 109 ff.

III. Der darstellende Kommentar

(9) Der Ediktkommentar des Cicerofreundes Serv. Sulpicius Rufus (Konsul von 51 v. Chr.) ist das literarische Zentrum des Neueinsatzes, mit dem Servius, wie Cicero uns sagt, den *magnus usus,* die große prinzipiengleitete Empirie des Q. Mucius durch eine formale *ars dialectica* ersetzte[49] und dafür sorgte, daß ein naturrechtlich offenes Rechtssystem durch einen streng wissenschaftlichen oder „institutionellen" Positivismus abgelöst wurde. Seitdem stehen, wie uns Cicero ebenfalls sagt, nicht mehr die – ausgelegten – Zwölftafeln, sondern das Edikt im Zentrum der Rechtswissenschaft, und dies, wie schon eingangs ausgeführt, deshalb, weil es nur aus der Perspektive des Edikts möglich ist, in einer praktikablen Weise darzustellen, daß die formalen Institute der *ratio iuris* stets mit Hilfe des Befehlsrechts des prätorischen Amtes unterstützt, ergänzt und korrigiert werden müssen.[50]

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, wie wichtig es ist, will man den hier neu auftretenden Kommentartyp richtig erfassen, den neu redigierten Ediktstext selbst von seiner Erläuterung, in der sich die neue Kommentierungsweise niederschlägt, genau zu unterscheiden. Das prätorische Edikt verlautbart wie schon bisher das Recht in Gestalt der prozessualen Rechtsmittel, aber nun beherrscht von einem neuen Dualismus, dem zwischen dem *ius,* dessen Buchstaben der Magistrat streng zu beachten hat, und dem *factum* der sozialen Welt, in das der Magistrat kraft seiner Befehlsgewalt ergänzend und gestaltend eingreifen kann und soll. Die Rechtsmittel, die das Edikt dem Publikum bekanntmacht – es sind grundsätzlich nach wie vor alle –, zerfallen demnach jetzt in solche, die kraft des objektiven *ius* und solche, die kraft der Befehlsgewalt (des *imperium*) des Prätors gelten.

Auf der Seite des *ius* stehen jetzt einerseits die Regelungen der positiven, streng ausgelegten Gesetze[51] und des ebenfalls positiven und streng ausgeleg-

---

[49] Cicero, Brutus 41, 152 f. (eine von der modernen Romanistik zu Unrecht abgewertete Mitteilung).

[50] Cicero, de legibus I 5, 17.

[51] Vgl. allgemein meine Fraus legis (oben Anm. 37) S. 61 ff.; lehrreich aber auch die Einschränkung der *lex Aquilia* (a. a. O., S. 33 ff.). Ein weiteres einfaches Beispiel stellt die Restriktion des *furtum* von der uferlosen *contrectatio fraudulosa* des Naturrechts der *veteres* (vgl. oben Anm. 47) auf das *rem (clam) amovere* dar. Mit der Folgeerscheinung, den (ja nicht heimlich handelnden) Räuber nunmehr amtsrechtlich mit der rein prätorischen *actio vi bonorum raptorum* bestrafen zu müssen, geht sie mit Wahrscheinlichkeit auf das Edikt des Servius zurück. Vgl. Gaius III 195, 209 und Paulus 39 ad edictum D 47, 2, 1, pr (Labeo als Vertreter des *clam*-Erfordernis mit dem Gegner Sabinus) und § 2. Ob Servius selbst einen Zwölftafelkommentar geschrieben hat, wie später Labeo – von dessen drei überlieferten Fragmenten enthält eines, wie bemerkt (oben Anm. 47), eine Kritik der uferlosen *furtum*-Auslegung der *veteres*-Jurisprudenz –, ist ungewiß. Lenel hat es erwogen (Palingenesia II Sp. 325 A. 1) und jedenfalls sechs Servius-Fragmente (Ziff. 6, 92, 93, 95, 96) zusammengestellt, die sich um Präzisierung der Zwölftafelinterpretation bemühen. Vgl. dazu noch die gegen Mucius gerichtete handgreifliche Interpretation von XII tab. VII 8a *SI ACQUA PLUVIA NOCET* Cicero, Topica 9, 38/39.

ten *mos maiorum*[52], andererseits die Rechtsinstitute des *ius civile* und *ius gentium*.[53] Die fruchtbaren Auslegungsprinzipien des Rechts, die *capita,* sind in diesem System der Grundsatzkritik des Servius zum Opfer gefallen.[54]

Sie kehren auch auf der Seite der Gerichtsbarkeit nicht wieder, da diese ihre leitenden Werte gar nicht als Recht *(ius)* definiert. Auf der Seite des das *ius* korrigierenden *imperium* stehen vielmehr Rechtsmittel, die der Prätor für den Fall des Vortrags bestimmter *facta* verheißt und bei denen er, wenn es um eine Klage geht, zunächst einen Geschworenen mit einer *in factum* konzipierten Formel in seine Aufgabe einsetzt.[55] In gleicher Weise gewährt der Magistrat schützende Einreden in Form von *in factum* konzipierten Rechtsmitteln. Im Erbrecht, im Zwangsvollstreckungsrecht oder im verhaltensleitenden Recht der Interdikte erreicht der Prätor seine Ziele auch mit unmittelbaren Befehlen an die beteiligten Bürger oder Peregrinen.[56] Alle diese Rechtsmittel verwirklichen ihre Ziele unter Schonung des Buchstabens des Zivilrechts und dienen seiner faktischen Bestärkung, Ergänzung und Berichtigung. Bisweilen erreicht der Prätor in diesem neuen Amtsrecht auch das, was er will, durch Fiktionen[57] oder durch formeltechnische Umstellungen.[58]

Die Aufgabe des Kommentars zu diesem völlig neu konzipierten Edikt ist nicht mehr die der großen fortbildenden Interpretation, sondern der Darstellung und Erläuterung, sowohl der Formeln des formalen *ius* als auch der spe-

---

[52] Ein Beispiel stellt das *mos maiorum* des Verbots der Ehegattenschenkung (Ulpian 32 ad Sabinum D 24, 1, 1), die als kategoriale Einordnung der neuen Jurisprudenz gehört. Der älteren *veteres*-Jurisprudenz war das Schenkungsverbot unbekannt, da die *lex Cincia* von 204 v. Chr. *vir* und *uxor* (die Ehegatten der *manus*-freien Ehe) sogar von dem Verbot (überhöhter) Schenkungen ausdrücklich ausnahm (FrVat 302). Die jüngere *veteres*-Jurisprudenz entwickelte den Gedanken, daß die vollkommene Lebensgemeinschaft, die zwischen *vir* und *uxor* bestehe, eine Schenkung ausschließt, arbeitet also nicht mit der formalen Kategorie des *mos maiorum,* sondern mit dem materialen Prinzip, daß eine Schenkung nur dort möglich sei, wo Menschen einander etwas vorenthalten. Vgl. näher dazu Henrike Schlei, Schenkungen unter Ehegatten (1993) S. 23 f., 33 ff.

[53] Vgl. z. B. die klassische (den konsensualen Geldkauf der Prokulianer voraussetzende) Systematik des Vertragsrechts Ulpian 4 ad edictum D 2, 14, lex 1, 5 und 7.

[54] Vgl. zu dem programmatischen Werk des Servius Reprehensa capita Mucii bereits oben Anm. 11.

[55] Ein Beispiel stellt die rein amtsrechtliche *actio commodati*. Vgl. Lenel, Edictum perpetuum S. 252.

[56] Vgl. die rein amtsrechtlichen, das *ius* unbeschadet lassenden Verheißungen der *bonorum possessio* Lenel, Edictum perpetuum S. 342 ff. und die Ge- und Verbote der Interdikte Lenel, Ed. perp. S. 456 ff.

[57] So im Fall der *actio furti* oder *actio legis Aquiliae* gegen den Peregrinen (Gaius IV 37). Die Notwendigkeit der Fiktion folgt im neuen System daraus, daß die entsprechenden gesetzlichen Regeln nicht mehr als naturrechtlich und damit allgemeinverbindlich aufgefaßt wurden, vielmehr nunmehr als positives, als solches nur den Bürger bindendes *ius civile* galten. Ebenfalls aus Gründen eines strengeren Formalismus im Fall der konkursrechtlichen *bonorum emptio* empfahl Servius in seinem Edikt eine Klagformel mit Erbenfiktion, weil er die von Rutilius eingeführte *bonorum venditio* nicht mehr als zivilrechtlich wirksame Gesamtrechtsnachfolge deuten konnte (Gaius IV 34, 35).

[58] Vgl. zu den sogenannten adjektizischen Klagen Lenel, Edictum perpetuum S. 257, 260.

zifisch amtsrechtlichen Edikte, mit deren Hilfe jetzt ausgedrückt wird, was an Rechtsfortbildung, genauer an Ergänzung, Unterstützung und Korrektur des formalen *ius* durch faktisch wirkende, prätorische Regelungen für nötig gehalten wird.

Diese Charakteristik des klassischen Ediktkommentars können wir nun zwar nicht bei seinen Urhebern greifen, weder bei Servius Sulpicius, von dem nur ein einziges (für sich genommen, wie gleich zu zeigen, allerdings doch recht aussagekräftiges) Fragment erhalten ist, noch bei Ofilius, von dem siebzehn kurze Fragmente überliefert sind (Lenel I 795–798 Ziff. 2–18)[59], um so deutlicher aber dann in seiner Spätform bei Ulpian, bei dem die Entwicklung zusammenläuft. Ersichtlich ist die Zielsetzung des Ediktkommentars die umfassende Darstellung und Erläuterung des gesamten im Edikt verlautbarten Rechts: Die im Edikt lediglich bekanntgegebenen Zivilrechtsmittel werden erklärt und mit den sie tragenden Rechtsinstituten in Beziehung gesetzt, die im Edikt förmlich verheißenen ergänzenden amtsrechtlichen Rechtsmittel rechtspolitisch gerechtfertigt und ebenfalls erläutert. Darüber hinaus zeigen einige Fragmente, zum Beispiel der Kommentar zum neuen Edikt *de pactis,* daß es auch als Aufgabe des Ediktkommentars angesehen wurde, die allgemeine, das neue System tragende Theorie darzustellen. Und gewiß gehörte es auch zum Ediktkommentar, kurz die neue Rechtsquellenlehre zu erläutern.

(10) Allerdings bleibt die geschilderte reine Form des klassischen Ediktkommentars nicht lange erhalten. Die große Konvergenz der beiden Rechtsschulen, die einen ersten Höhepunkt in den in etwa zur gleichen Zeit entstandenen Digestenwerken des Celsus und Julian hatte – die Werke sind selbst dem Typus nach Ediktkommentare, die durch umfangreiche Anhänge, in denen wichtigere Gesetze kommentiert werden, eine Art Vollständigkeit zu erreichen suchen –, erfaßt notwendig auch die Tradition des Edikts. Das auffälligste Zeichen der Konvergenz ist, daß die naturrechtlichen Konkurrenten der amtsrechtlichen Behelfe, die *bonae fidei iudicia* z. B. für die Leihe, die Hinterlegung und die Geschäftsführung ohne Auftrag, die an sich in den Darstellungen De iure civili zu Hause sind, in das Edikt und den Ediktkommentar aufgenommen werden und hier kumulierend neben die amtsrechtlichen Institute treten, ein Vorgang, der im einzelnen noch nicht aufgehellt ist, dessen Anfänge aber schon recht früh liegen.[60]

---

[59] Von beiden Ediktkommentaren können wir übrigens wohl annehmen, daß sie, wie das Werk De iure civili des Q. Mucius (vgl. Cic ad fam. 7, 21; Lenel Palingensia II 797 Ziff. 8), noch die Ehre hatten, in der Bibliothek des Cicero zu stehen.

[60] Lenel, der das hadrianische Edikt rekonstruiert, weist folgerichtig für die drei Klagen Dubletten auf und nennt richtig jeweils erst die eigentlich amtsrechtliche, dann die ältere naturrechtliche, auf die *bona fides* gestützte. Vgl. Edictum perpetuum S. 101 (103), 252 (253), 288. Da die *bona fides*-Klagen entgegen einer verbreiteten Vorstellung älter sind als die rein amtsrechtlichen Klagen (vgl. nur Quintus Mucius bei Ulpian 28 ad edictum D 13, 6, 5, 3, der die auf die *bona fides* gestützte *actio commodati* voraussetzt), erklärt sich die Stellung

Durch diese Entwicklung nimmt auch der Ediktkommentar mehr und mehr Elemente einer produktiven *interpretatio iuris* auf.[61] Diese Entwicklung macht aber im Rückblick nur um so deutlicher, daß der Ediktkommentar wegen der ihm mitgegebenen und primär zu ihm gehörenden Rechtsquellenlehre darstellender und erläuternder, nicht produktiver Natur war und mit dieser Zielsetzung, wie ich im Exkurs noch zeigen will, auch wortprägend gewirkt hat.

Nicht verzichten möchte ich an dieser Stelle darauf, kurz noch das einzig überlieferte Fragment, das wir von dem Prototyp aller Ediktkommentare, dem des Servius Sulpicius haben, vorzustellen und jedenfalls andeutend die Bedeutung klarzumachen, die es in diesem Zusammenhang hat.

Das Fragment betrifft die Haftung des Geschäftsherrn für das vertragliche Handeln seiner Sklaven und Haussöhne. Auch diese Haftung war, was bisher noch nicht gesehen ist, erst von Servius Sulpicius in die Formen des neuen, mit faktischen Regelungen operierenden Amtsrechts überführt worden.

> Ulpian 28 ad edictum D 14, 3, 5 pr. § 1
> Cuiuscumque igitur negotio praepositus sit, institor recte appellabitur. 1. Nam et Servius libro primo ad Brutum[62] ait, si quid cum insulario gestum sit vel eo, quem quis aedificio praeposuit vel frumento coemendo, in solidum eum teneri.
>
> (Für wessen Geschäft auch immer jemand eingesetzt wird, er heißt zu Recht Geschäftsgehilfe. 1. Denn auch Servius sagt im ersten Buch seiner Brutus gewidmeten Schrift [d. h. seines Ediktkommentars], wenn etwas mit einem Mietshausverwalter oder mit jemandem, den man zur Verwaltung eines Gebäudes oder zum Aufkaufen von Getreide eingesetzt hat, rechtsgeschäftlich vorgenommen worden ist, dann hafte er [d. h. dessen Geschäftsherr] auf das Ganze).

Daß hier für das Edikt selbst tatsächlich genauso eine Neuerung des Servius und seiner Jurisprudenz vorliegt, wie das ausdrücklich etwa für den Fall der *actio de dolo* überliefert ist[63], wird dadurch erkennbar, daß das ältere System, das auf diesem Gebiet mit rechtsgeschäftlicher Auslegung arbeitete und da-

---

der *bona fides*-Formel jeweils an zweiter Stelle aus der Rückwanderungsbewegung in das (von Servius Sulpicius in den drei Fällen ohne *bona fides* redigierte) Edikt. Vgl. dazu auch schon näher Behrends, Das Werk Otto Lenels etc. (o. Anm. 2) S. 175 ff.

[61] Das klassisch formale Ideal des *ius finitum* (Neraz 3 membranarum D 22, 6, 2 beschwört es im Gegensatz zur Unbestimmtheit der *interpretatio facti*) wird vor allem seit der hochklassischen Zeit immer öfter zugunsten offen wertgeleiteter Fortbildungen des *ius* durchbrochen, die, dies die wichtigsten Formen, entweder im Wege unmittelbarer Umsetzungen der *aequitas naturalis* in irregulär verallgemeinerte Institute (Celsus bei Ulpian 26 ad edictum D 12, 4, 3, 7) oder als eine erweiternde, auf eine *bonae fidei interpretatio* (Neraz 3 membranarum D 2, 14, 58) gestützte Auslegungsentscheidung (Julian bei Ulpian 32 ad edictum D 19, 1, 11, 6) stattfand.

[62] Das heißt aus den libri duo ad edictum (ad Brutum). Vgl. Lenel II Sp. 322 f.

[63] Vgl. Kaser, Röm. Privatrecht I S 627 f. Daß Servius Sulpicius die Schöpfung des Aquilius Gallus alsbald in sein Edikt und dessen Kommentar aufgenommen hat, zeigt Ulpian 11 ad edictum D 4, 3, 1, 2.

her eine zivilrechtliche, dem *ius gentium* angehörende Klage anbot[64], nicht völlig verschollen ist, sondern uns dank der Konvergenz der Systeme in einer kurzen, dem Text nach klassischen Notiz aus den Institutionen Justinians überliefert ist.

Inst. 4, 7, 8
In summa admonendi sumus id, quod iussu patris dominive contractum fuerit quodque in rem eius versum fuerit, directo(!) quoque posse a patre domino condici(!), tamquam si principaliter cum ipso negotium gestum esset. ei quoque, qui vel exercitoria vel institoria actione tenetur, directo(!) posse condici (!) placet, quia huius quoque iussu contractum intellegitur.

(Schließlich müssen wir darauf hinweisen, daß das, was auf Geheiß des Vaters oder Eigentümers abgeschlossen worden ist oder was in dessen Vermögen verwendet worden ist, auch direkt vom Vater oder Eigentümer kondiziert werden kann, so wie wenn mit ihm selbst unmittelbar ein Rechtsgeschäft abgeschlossen worden wäre. Und auch von demjenigen, der mit der [rein amtsrechtlichen] Reeder- oder Gehilfenklage haftet, kann, wie anerkannt ist, auch direkt kondiziert werden, weil ersichtlich auch auf sein Geheiß hin kontrahiert worden ist.)

Die hier verheißene direkte *condictio* aufgrund eines für den Vertretenen wirkenden *negotium* mit den Gewaltunterworfen ist genauso über die Sabinianer bewahrte und wiederaufgenommene *bona-fides* Dogmatik wie die direkte zivilrechtliche Geschäftsführungs-, Leihe- und Verwahrungsklage des *ius gentium* im Verhältnis zu den rein faktisch konzipierten Klagen und daher im gewissen Sinn nur mittelbar Rechtsschutz gewährenden des Edikts.[65]

---

[64] Die älteren Bildungen des Verkehrsrechts sind daher *ius gentium* im Sinne der *veteres*. Richtig Wolfgang Waldstein, Römische Rechtsgeschichte ([8]1989) S. 145 ff.

[65] Anschaulich zu dem Gegensatz von unmittelbar normgestützten und lediglich vom Prätor gewährten Klagen auch PS D 3, 5, 46, 1 *Nec refert directa* (= mit der *bona fides*-Klage des *ius gentium*) *quis an utili actione* (= mit der rein amtsrechtlichen Klage) *agat vel conveniatur, quia in extraordinariis iudiciis, ubi conceptio formularum non observatur, haec suptilitas supervacua est.* Auch diese *actio directa* der Geschäftsführung ist wie die direkte Klage oben im Text in jener Tradition als condictio einzuordnen, nämlich als eine *condictio iuris gentium* (Gaius IV 4 setzt diese Kategorie in der von ihm mitgeteilten erschöpfend gemeinten Zweiteilung zwischen *vindicatio – actio in rem* – und *condictio – actio in personam* – voraus). Das *negotium* als umfassendes Auslegungsprinzip der *veteres* bezeugt abgesehen von zahlreichen Rückschlüssen aus der Dogmatik der Sabinianer die exceptio des Q. Mucius *EXTRA QUAM SI ITA NEGOTIUM* (!) *GESTUM EST UT EO NON STARI OPORTEAT EX FIDE BONA* (Cic. ad Att. 6, 1, 15). Vgl aus der sabinianischen Schule African 8 quaestionum D 19, 2, 35, pr: *qui … bona fide negotium contraxerit.*

IV. Exkurs zur Wortgeschichte von commentarii

(11) Bevor ich nun die Republik verlasse, sei, wie mehrfach angekündigt, im Rückblick noch das auffällige Schicksal betrachtet, das einem Schlüsselwort dieses Gebietes, nämlich dem neben *interpretari* (a) stehenden *commentari* (b), widerfahren ist.

(a) *Interpretari* hält sich am Ende in seiner produktiven Bedeutung. Zwar erleidet auch dieses Wort eine Phase der Rückbildung, die auf den methodischen Neueinsatz des Servius zurückgeht und die den Ausdruck auf einen die Wortbedeutung explizierenden Sinn beschränkt (o. Anm. 21). In seiner produktiven Bedeutung bleibt es aber in der sabinianischen Tradition bewahrt. Im rechtsgeschichtlichen Abriß des Sabinianers Pomponius nimmt der in diesem Sinn gebrauchte Begriff einen zentralen Platz ein, und zwar in deutlicher Anknüpfung an die Tripertita, die ja für die sabinianische Schultradition die *cunabula* des Rechts geblieben sind (o. Anm. 19). Neu gegenüber den Tripertita, deren Abfolge Norm, Interpretation, Rechtsschutzmittel von Pomponius reproduziert wird (o. Anm. 21), dürfte jedoch vermutlich in diesem postjulianischen Lehrbuch die Klarheit sein, mit der sich das Bewußtsein ausdrückt, daß eine solche Art von *interpretatio* kein Gesetzesrecht mehr ist, sondern, da theoriegegründet, *ius non scriptum,* ungeschriebenes Recht darstellt.[66]

Diese Klarstellung, deren Wahrheit in einem erheblichen Grade auch schon die empfunden haben müssen, die wie Cato, P. Mucius, Brutus und Q. Mucius die Gesamtdarstellungen des *ius civile* aus der Form des Zwölftafelkommentars herausgelöst haben, hat vielleicht dazu beigetragen, die Vorstellung eines rechtlich produktiven *interpretari* am Ende der Kritik der Formalisten in der Nachfolge des Servius Sulpicius zu entziehen. Denn diese Juristen konnten sich bei aller Abneigung gegen naturrechtlich inspirierte Auslegungen auf die Dauer schlecht verhehlen, daß die von Servius vorgelegte Neuformulierung des Rechts (Cicero, Brutus 41, 152) auf ihre Weise auch eine große *interpretatio* war; zwar war in diesem System das *ius non scriptum* als Pendant des einer strengen Wortauslegung unterworfenen *ius scriptum* seinerseits in strenger regelhaften Begrifflichkeit ausgeführt, dies aber doch mit großer kreativer

[66] Pomponius lb sg enchiridii D 1, 2, 2, 12 *Ita in civitate nostra aut iure, id est lege, constituitur, aut est proprium ius civile, quod sine scripto in sola prudentium interpretatione consistit, aut sunt legis actiones, quae formam agendi continent.* Dieser für die Zeit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. geschriebene Text folgt im Schema ganz den Tripertita und will ersichtlich das, was er für die Legisaktionen sagt, so auch für das zu seiner Zeit gültige Formularverfahren verstanden wissen. Vgl. damit die Art, wie Gaius IV 10, 33 das Formularverfahren mit dem Legisaktionenverfahren in Beziehung setzt. Die alte Kategorie des *ius non scriptum* wird allerdings auch den Tripertita des Aelius schon bekannt gewesen sein; nur wird sie, da die ältere weite Auslegungslehre sehr viel mehr als Gesetzesrecht auffassen konnte als die grammatikalisch strenge der ursprünglich klassischen Konzeption, damals einen erheblich geringeren Raum eingenommen haben als später. Vgl. dazu meine Fraus legis (oben Anm. 37) S. 68 ff.

Kraft.[67] Es muß aber naturgemäß ungewiß bleiben, ob die prokulianischen Juristen solche Erwägungen angestellt haben und welche Wirkung sie dann gegebenenfalls gehabt haben. Es kann dies auch dahinstehen. In jedem Fall wurde nämlich die produktive Kraft rechtlichen Interpretierens – im Gegensatz zu einem auf bloße Sinnexplikation beschränkten Interpretieren – in dieser Schultradition in dem Maße wieder anerkannt, in dem diese sich wieder naturrechtlichen Argumentationen öffnete. Das geschah in hochklassischer Zeit, wie der Quellenbefund (der hier freilich nur angedeutet werden kann) in vollem Maße bestätigt. Während z. B. der Terminus *interpretari* beim Servius-Schüler Ofilius und bei Labeo und Proculus noch darauf beschränkt erscheint, die im Recht gebrauchten Begriffe nach ihrem Wortsinn zu explizieren[68], ist der Gedanke einer produktiven *interpretatio* beim hochklassischen Prokulianer Neraz wieder ganz lebendig und erlaubte ihm, selbst naturrechtliche Argumente der vorklassischen Zeit wiederzubeleben.[69] Daher konnte Neraz dort, wo er den interessanten, wohl aus der sabinianischen Schulrichtung kommenden Aristo zitiert, obwohl als Prokulianer an sich ein Verfechter des Ideals des *ius finitum,* sogar von einer *bonae fidei interpretatio* sprechen.[70]

---

[67] Vgl. Ulpian 1 institutionum D 1, 6, 1 und Cicero, part. orat. 37, 130; siehe dazu Fraus legis (oben Anm. 37) S. 6 Anm. 12, 68 ff.

[68] Auf Ofilius und Labeo bezieht das Vocabularium Iurisprudentiae Romanae meines Erachtens mit Recht Javolen 2 ex post Labeonis D 34, 2, 39, pr *Si uxori mundus muliebris legatus esset, ea tantummodo deberi Ofilius Labeo responderunt, quae ex his tradita utendi causa uxori viro fuissent: aliter enim interpretantibus summa fore captionem, si vascularius aut faber argentarius uxori ita legasset* (restriktive Explikation nach näheren für den Willen signifikanten Umständen). Zu Proculus aufschlußreich die Stelle 5 epist D 50, 16, 125 (bei einer Versprechensbedingung *cum potuero): ad id quod actum est interpretationem redigendam* ... (denn) *qui ambigue loquitur, id loquitur, quod ex his quae significantur sensit.* Die Ansicht, daß im Rahmen des gewöhnlichen Wortsinnes der gemeinte Sinn restriktiv herangezogen werden kann, geht auf Serv. Sulpicius zurück; vgl. Behrends, Fraus legis (oben Anm. 37) S. 68 ff. Siehe auch oben Anm. 21.

[69] Vgl. Neratius 1 membr D 50, 5, 4 (Auslegung der Abwesenheit in öffentlichen Geschäften *cum quodam laxamento itineris*); 2 membr D 25, 1, 15 (Bestimmung abzugsfähiger Mitgift-Impensen in typisierender Weise), D 2, 11, 14 (interessebezogene Auslegung eines objektiven Wortlauts); 3 membr D 40, 7, 17 (Geld darf, um bedingungswirksam gezahlt werden zu können, dem Empfänger nicht schon pekuliarrechtlich zustehen) und inbesondere 5 membr D 41, 10, 5. Nach der Interpretation dieser letzten Stelle ersetzt ein *probabilis* bzw. *tolerabilis error* für die Ersitzung den fehlenden Kaufvertrag; das entspricht, da es die *bona fides* des Ersitzenden betrifft, dem vorklassischen *bona fides prodest* (vgl. Pomponius 24 ad Quintum Mucium D 41,3,24,pr), auch wenn Neraz seine Entscheidung im Interesse seines *ius finitum debet et potest esse* (5 membr D 22,6,2; Lenel, Palingenesia I Sp.771) als Tatsachenirrtum und als Ergebnis einer *facti interpretatio* einordnen möchte. In der Sache hat Neraz jedoch mit dieser Tatsacheninterpretation die ihm wohlbekannte (vgl. Anm. 70) *bonae fidei interpretatio* anerkannt, das heißt die Auslegung eines konkreten Falles nach den konkreten, unter dem Gesichtspunkt des Vertrauensprinzips ausgelegten Umständen.

[70] Bei Neratius 3 membr D 2, 14, 58. Die Bedeutung Aristos, von dem es Notae ad Sabinum gibt (Schulz, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, S. 262), liegt – so scheint es mir – darin, daß er (wahrscheinlich ebenfalls als Sabininaner) Julians Tat geistig vorbereitet hat. Wie er in der zitierten Stelle argumentiert, ist dafür sehr typisch. Die über die Gegenwertsvereinbarung entscheidende Vertragsordnung ist ganz institutionell (das heißt konsenstheo-

(b) Anders *commentari.* Dieses Wort hat mitsamt seinen Verwandten einen dauerhaften Bedeutungswandel erfahren. Der Ausdruck, der in einer älteren Schicht das gleiche bedeutete wie *interpretatio,* geriet im 1. Jahrhundert v. Chr. unter starken polemischen Druck. Am Ende beließ die Entwicklung dem Wort *commentarii,* insbesondere in juristischen Verwendungen, nur noch so grundnüchterne Bedeutungen wie ‚Aufzeichnungen, Darstellungen, Buchabschnitte'. Diese Entwicklung sei kurz nachgezeichnet.

Die ältere interpretative Bedeutung ist, unterstützt insbesondere auch durch ein unmittelbares Zeugnis bei Plautus[71], für die *veteres*-Jurisprudenz noch ausreichend bezeugt. Daß das Werk des Cato *commentarii* genannt wurde, haben wir bereits gesehen (o. Anm. 26). Dasselbe ist auch für die Bücher der Tripertita überliefert, welche die Inkunabeln der römischen Interpretationskunst enthalten; durch das Wort *Ius commenticium* läßt es sich darüber hinaus auch generell für die Werke, die ihnen unmittelbar folgen, erschließen.

Den Beleg für die Tripertita stellt Cicero, und zwar in einem Zusammenhang, in dem die alte Jurisprudenz bereits auf Kritik stößt. In seinem Werk De oratore läßt er Antonius erzählen, wie einst der Redner Galba den Juristen P. Crassus Mucianus durch seine Kritik an einem von diesem erteilten Responsum, dessen Zeuge er zufällig geworden war, so erfolgreich in die Enge getrieben habe, daß dieser sich nur noch mit Zitaten aus den Tripertita und dem Werk De iure civili seines Bruders P. Mucius habe verteidigen können.

> Cicero, de oratore I 56, 240
> atque illum [sc. Crassum Mucianum], cum disserendo par esse non posset – quamquam fuit Crassus in numero disertorum, sed par Galbae nullo modo – ad auctores confugisse et id, quod ipse diceret, et in P. Muci fratris sui libris et in Sex. Aeli commentariis (!) scriptum protulisse ac tamen concessisse Galbae disputationem sibi probabilem et prope veram videri.

Die hier überlieferte Konfrontation zwischen einem *veteres*-Juristen und einem gebildeten und urteilsfähigen Rhetor ist auch über unser Beweisthema hinaus lehrreich. Sie bezeugt anschaulich, daß die Rhetorik einen anderen Blick auf das Recht lehrte. Wer von ihr herkam, konnte gerade dann, wenn er zu selbständigem Denken fähig war, in den traditionellen Argumentationsweisen, die in den *commentarii* des Aelius und dann auch in den Werken seiner Nachfolger vorgetragen wurden, oft keine Überzeugungskraft mehr finden. Nicht anders sollte es ja später, wie die Überlieferung berichtet (Pom-

---

retisch) gedacht; gleichwohl ist aber für den Vertragsboden die naturrechtliche Interpetationsmöglichkeit nach *bona fides* gewahrt, und zwar unter diszipliniertem Hinweis auf das für den Rechtsstreit entscheidende wechselseitige *bonam fidem praestare.*

[71] Vgl. Plautus, Poenulus principium 1: *Achillem Aristarchi mihi commentari lubet:/ind§' mihi principium capiam* (‚Den Achill des Aristarch zu erläutern habe ich im Sinn: davon nehm ich den Ausgang'). Vgl. auch Sueton, de grammaticis et rhetoribus 2, 3: (die ersten römischen Grammatiker) *carmina parum adhuc divulgata ... retractarent ac legendo commentando etiam ceteris nota facerent.*

ponius lb sg enchiridii D 1,2,2,43), dem jungen Servius Sulpicius ergehen, als er einmal von Q. Mucius eine Rechtsauskunft erhielt; Servius erregte den Zorn des alten Juristen, weil er trotz mehrmaligen Erklärens nicht verstehen wollte, das heißt in den begründenden Argumenten des Mucius nichts wiederfand, was ihm nach seiner eigenen Vorbildung, die der Ciceros entsprach, überzeugend erschien. So sehr waren die Ergebnisse der von der Tripertita herkommenden Jurisprudenz inzwischen in die Krise geraten.

Das andere allgemeinere Zeugnis für die ältere Bedeutung von *commentarii* ist mittelbarer Art und bewahrt eine unbefangene Erinnerung an die großen produktiven Leistungen der *veteres*-Jurisprudenz. Die Stelle führte eine *certissima regula iuris,* nämlich die, daß Poenalklagen passiv unvererblich sind, auf *ius commenticium* zurück, und zwar mit einer auffälligen, ersichtlich philosophisch beeinflußten Begründung. Das in der Rechtssprache sonst nicht belegte Wort gewinnt seinen Sinn durch die interpretative Bedeutung von *,commentari';* es kennzeichnet das alte Juristenrecht als ein auf Prinzipien- und Regelgewinnung gerichtetes Recht. Schon diese Charakteristik deutet auf die einst von Jörs ja gar nicht so schlecht als „Regularjurisprudenz" gedeutete *veteres*-Jurisprudenz.[72] Bestätigt wird diese Zuordnung durch das – in diesem Zusammenhang wahrscheinlich stoische – Motiv des durch Strafen erziehenden Gesetzes, ferner durch die Sicherheit, mit der dieses Motiv dazu verwendet wird, die Geltung eines Rechtssatzes zu begrenzen, und schließlich durch die Isoliertheit, mit der dieses Fragment in der sonstigen Überlieferung steht.[73]

Paulus 18 ad Plautium D 48, 19, 20
Si poena alicui irrogatur, receptum est commenticio iure, ne ad heredes transeat. cuius rei illa ratio videtur, quod poena constituitur in emendationem hominum: quae mortuo eo, in quem constitui videtur (Mommsen constituitur), desinit.

(Wenn gegen jemanden [wohl durch Gesetz; vgl. *legem rogare*] eine Strafbuße verhängt worden ist, ist nach „dem durch Gedankenarbeit gefundenen Recht" völlig anerkannt, daß sie nicht auf den Erben übergeht. Der Grund dieser Regelung ist ersichtlich, daß eine Strafe zur Besserung der Menschen festgesetzt ist; dieser Grund fällt mit dem Tode des Menschen, gegen den sie festgesetzt wird, weg.)

Es ist dabei wohl nicht nur ein glücklicher Zufall, daß Paulus es ist, der uns den (von Beseler einst für unverständlich erklärten) Ausdruck *ius commenticium* überliefert hat; denn er, der im Unterschied zu Ulpian als Spätsabinianer, das heißt als Angehöriger der von Julian reformierten Schule der Sabi-

---

[72] Gaius IV 112: *est enim certissima iuris regula ex maleficiis poenales actiones in heredem nec competere nec dari solere.*

[73] Seneca, epist. mor. 94, 37: *leges quoque proficiunt ad bonos mores.* Beseler, Beitr. 5 (1931) S. 87 hält die obige Stelle zu Unrecht für unecht, arbeitet aber zutreffend heraus, daß die Stelle im klassischen Kontext fremdartig wirkt. Zur Sache auch Kaser, Röm. Privatr. I, S. 612, mit Hinweis auf die dem klassischen System näher liegende individualistische Erklärung: „zur Sühne ist nur der Täter verpflichtet". Vgl. im übrigen Jörs, Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik (1888) S. 283 ff.

nianer einzuordnen ist, hat uns auch sonst so manches aus der *veteres*-Jurisprudenz bewahrt.[74]

Im übrigen war das Wort *commenticius* in der Zeit, in der die *veteres*-Jurisprudenz endete, unter starken Druck geraten. Schon Cicero verwendet *commenticius* im Sinne von „spekulativ", „utopisch", so etwa in der Kritik, die Cicero in seinem Dialog De oratore Antonius in den Mund legt. Antonius tadelt dort an dem berühmten Juristen Rutilius Rufus, dem Schüler des P. Mucius, die allzu idealistische Haltung. Er habe sich mit seiner Verteidigungsrede allein nach der *ratio veritatis* (de oratore I 53, 229) so benommen, als spiele sein Prozeß in der *civitas commenticia Platonis* und nicht in Rom.[75] Ergänzt wird diese Kritik durch eine Kritik an Platon selbst, an dem lebensfremden Staatswesen, das er sich ausgedacht habe; sie zeigt, daß für Cicero in dem Wort *commenticius* etwas von lebensfremder, dem reinen Nachdenken entsprungener Philosophie steckt.[76]

Genau in diesem Vorwurf dürfte, wenn man an die philosophisch inspirierte Zwölftafelinterpretation der *veteres* denkt, der Kernpunkt der auf diese Weise sichtbar werdenden Kritik liegen. Es ist der seit den neunziger Jahren des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in Rom immer nachdrücklicher gewordene Protest der skeptischen Kultur, die ihren Sitz in der philosophischen Rhetorik hat, gegen die idealistische Philosophie der Stoa, die in der sozialreformerischen Fassung, die ihr Antipater von Tarsos gegeben hatte, gerade auch die *veteres*-Juristen der letzten Generation, die des Mucius-Kreises, erfaßt hatte.[77] Ein ganz paralleles Symptom dafür liefert, wie ich anderwärts nachgewiesen habe, die Wortgeschichte von *sapiens,* in deren Verlauf sich damals die Bedeutung des Wortes vom hochgestimmten ‚weise' zum äußerst nüchternen Sinn ‚verständig, lebensklug, fähig, sein Interesse wahrzunehmen' wandelte.[78] Fand schließlich Cicero den mißbilligten Sinn von *‚commenticius'* in dem unnachprüfbaren, rein spekulativen Gedankeninhalt, so führte bei den Juristen die gleiche Kritik an einer Stelle sogar zu der Bedeutung ‚durch Betrug hervorgerufen'.[79]

---

[74] Paradigmatisch etwa seine Auseinandersetzung mit der Besitzlehre der *veteres:* Paulus 54 ad edictum D 41, 2, 3 §§ 3, 19 ff.). Vgl. auch unten Anm. 103, 105 und 108. Zu Beseler oben Anm.73.

[75] Cicero, de oratore I 53, 230 *Nunc talis vir amissus est, dum causa ita dicitur, ut si in illa commenticia Platonis civitate res ageretur. Nemo ingemuit ... pedem nemo in illo iudicio supplosit, credo, ne Stoicis renuntiaretur. 54,231 Imitatus est homo Romanus et consularis veterem illum Socratem.*

[76] Cicero, de oratore I 52, 224 *philosophorum autem libros reservet sibi ad huiusce modi Tusculani requiem atque otium, ne, si quando ei dicendum erit de iustita et fide, mutuetur a Platone; qui, cum haec exprimenda verbis arbitretur, novam quandam finxit in libris civitatem; usque eo illa, quae dicenda de iustitia putabat, a vitae consuetudine et a civitatum moribus abhorrebant.*

[77] Vgl. dazu meine Arbeit ‚Tiberius Gracchus' (oben Anm. 35) S. 51 ff., 64 ff.

[78] Vgl. meine Miszelle Staatsrecht und Philosophie (oben Anm. 20) S. 469 ff.

[79] CJ 2, 27(28), 2 (326) *(in integrum restitutio) adversus commenticias venditiones.*

Demgegenüber hat nun in einer Entwicklung, deren Ergebnisse in der Jurisprudenz am deutlichsten bei Gaius greifbar sind, die aber ersichtlich bei Cicero beginnt, das Wort *,commentarii'* einen ganz anderen, viel nüchterneren Sinn angenommen, nämlich von ,Aufzeichnungen', die man sich macht, um das Gelernte zu behalten und andere zu belehren. Es ist, wenn man auf die etymologischen Deutungsmöglichkeiten von *com-mentarii* blickt, der Wandel vom Produkt zum Hilfsmittel der *mens;* was Geschöpf des Verstandes war, wird zum äußeren Mittel des Gedächtnisses. Die neue Bedeutung, die zugleich einer vorwissenschaftlichen Bedeutung zu entsprechen scheint[80], begegnet zuerst in bezug auf Ciceros De inventione, der ersten Schrift Ciceros in der von ihm sein Leben lang vertretenen philosophisch-skeptischen Rhetorik.[81] Und so verwendet auch Gaius in seinen Institutionen das Wort *commentarii*[82]. Darüber hinaus scheint Gaius, wie man angenommen hat, auch von seinem Ediktkommentar als von *commentarii,* das heißt als von belehrenden Lektionen gesprochen zu haben.[83] Und natürlich war der zweibändige Ediktkommentar des Servius ad Brutum in diesem Sinne vor allem ein belehrendes Werk. In

---

[80] Wenn Stellen wie Plinius, hist. nat. XVIII 14 *ita enim est in commentariis pontificum: Augurio canario agendo dies constituantur, priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant* als Zeugen eines alten Sprachgebrauchs gelten können.

[81] Vgl. Cicero, de oratore I 2, 5 *quae pueris aut adulescentulis nobis ex commentariolis nostris incohata ac rudia exciderunt, vix sunt haec aetate digna;* dazu Quintilian, Inst. orat. 3, 6, 59 *sed quod ipsius* (sc. *Ciceronis*) *de his libris* (sc. *de inventione*) *iudicium fuerit, supra dixi* (cf. 3, 1, 20; dort ist das soeben genannte Urteil Ciceros wiedergegeben) *sunt enim velut regestae in hos commentarios, quos adulescens deduxerat, scholae, et si qua est in his culpa, tradentis est.* [Das letzte in Übersetzung: „Aber wie sein eigenes Urteil über diese Bücher lautete, habe ich oben erwähnt. Es handelt sich gewissermaßen nur um Unterrichtsstunden, die der Jüngling in die von ihm geführten Hefte aufgenommen hat, und wenn es in ihnen etwas zu tadeln gibt, ist das die Schuld des Lehrers."]

[82] Gaius nennt die Abschnitte der Ausarbeitung seiner Libri quattuor institutionum häufig *commentarii.* Vgl. Gaius II 23 *(superiore commentario tradidimus),* II 145 *(primo commentario relatum est);* III 17 *(primo commentario rettulimus)* III 38 *(superiore commentario tradidimus);* IV 77 *(primo commentario tradidimus);* IV 85 *(primo commentario rettulimus).* Dernburg, Die Institutionen des Gaius, ein Collegienheft aus dem J. 161 n. Chr. (1869) S. 55, hat daraus auf eine unmittelbare Vorlesungsnachschrift schließen wollen, was man mit Recht nicht geglaubt hat. Richtig ist es aber, daß es aus der Sicht des Gaius, der ständig auf seine *praeceptores* reflektiert, um eine lehrhafte Ausarbeitung von selbst soeben erst Gelerntem handelt. Dieser Punkt (aber nicht mehr!) begründet eine Verwandtschaft zwischen seinen Institutionen und der Schrift De inventione Ciceros (oben Anm. 81).

[83] Krüger, Quellen S. 204 schließt das meines Erachtens zu Recht aus Gaius III 33: *hoc ius* (d. h. das ediktale Recht der *bonorum possessio*) *propriis commentariis executi sumus.* Dagegen ist Gaius III 54: *alioquin diligentior interpretatio propriis commentariis exposita est* mit Krüger a. a. O. auf den 15bändigen Kommentar des Gaius zur lex Julia et Papia zu beziehen (Lenel, Palingenesia I 246–250 Ziff. 447–475). Auch in diesen beiden Beispielen sind mit dem Wort *commentarii* nur die Buchabschnitte, nicht eine besondere geistige Tätigkeit gemeint. Abgeleitet von der formalen Bedeutuung, aber mit einer Erinnerung an die polemische Bedeutung sind die „geschwätzigen Kommentare" bei Gaius 1 ad legem duodecim tabularum D 1,2,1 *Facturus legum vestustarum interpretationem necessario prius (= populi Romani ius,* Mommsen*) ab urbis initiis repetendum existimavi, non quia velim verbosos commentarios facere.*

dieser Tradition erklären sich vielleicht auch die bisher recht rätselhaften sechs Bände eines Edictum monitorium des Callistrat; es würde etwa bedeuten: das (kommentierte) Edikt als Lehrmeister und Mahner zur richtigen Praxis.[84]

V. Der kaiserzeitliche Kommentar zu Juristenschriften

(12) Was Auftreten und Wirkung des letzten Kommentartyps, des Kommentars zu Juristenschriften, betrifft, so muß für die Zwecke dieses Beitrags eine Skizze genügen, die noch weniger als die voraufgegangenen Abschnitte den Anspruch erheben kann, sämtliche in Betracht kommenden Fragen erörtert zu haben. Das gilt um so mehr, als dieser Kommentartyp seine hauptsächliche innere Spannung von den Herausforderungen empfängt, die für die klassische Jurisprudenz des Prinzipats von den beiden Rechtsschulen der Sabinianer und Prokulianer ausging und für deren Erforschung durch den Aufweis ihrer republikanischen Vorgeschichte eben erst die allgemeine Grundlage gelegt worden ist.[85] Für die innere, von Anfang an von gewissen Konvergenzen geprägte Geschichte der beiden Schultraditionen ist noch sehr viel zu leisten. Auch ein bereits hinreichend feststehendes Großdatum, nämlich die vom sabinianischen Schulhaupt Julian bewirkte grundsätzliche Rezeption großer Teile des institutionellen Formalismus der Prokulianer in seine Schule, harrt noch der umfassenden Aufarbeitung.[86]

Im übrigen sei vorweg noch einmal betont, daß sich die Auseinandersetzung mit anderen Juristen natürlich nicht nur dort vollzieht, wo dies, wie in den Kommentar- und Notenwerken zu bestimmten Juristen, auch äußerlich deut-

---

[84] Vgl. Lenel, Palingenesia I 94 f. Ziff. 54–73. Nach Liebs, Römisches Recht S. 68 f. (anders Liebs, Tijdschrift 66, 257) wäre zu lesen *monitorium edicti* und *monitorium* als eine isoliert gebliebene Lehnübersetzung von Hypomnema zu deuten. Wie sich damit die übliche Zitierweise *liber edicti monitorii* vereint, bleibt unklar. Die lexikalische Bedeutung von *monitorius* „zur Erinnerung [zur Warnung] dienlich" (vgl. Georges, Handwörterbuch s. v. nach dem *fulmen monitorium* Seneca, nat 2, 39, 2; 2, 49, 1) ergibt einen guten Sinn, sobald man die damit der Schrift beigelegte Qualität, der Erinnerung aufzuhelfen, nicht nur auf den Ediktstext selbst, sondern auch auf die Kommentierung erstreckt.

[85] Vgl. insbesondere meinen Aufsatz „Institutionelles und prinzipielles Denken im römischen Privatrecht", Sav. Zeitschr. Rom. Abt. 95 (1978) S. 187–231; ferner „Le due forme romane e le forme delle loro argomentazioni", Index 12 (1983/4) S. 189–225. Während bisher die Schulkontroversen im wesentlichen nur aufgelistet worden sind (vgl. zuletzt etwa die Zusammenstellung bei Detlef Liebs, Rechtsschulen und Rechtsunterricht im Prinzipat, in: H. Temporini (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 15, 1976, S. 197–286), ist in diesen und anderen Untersuchungen exemplarisch durchgeführt, was für alle Kontroversen möglich ist, nämlich ihre Einordnung in grundverschiedene rechtstheoretische Ansätze.

[86] Hier genügt der Hinweis auf die Rezeption des klassisch institutionellen Vertragssystems durch Julian (Ulpian 4 ad edictum D 2, 14, 7, 2; Julian 14 digestorum D 18,5,3), ohne die das Institutionenlehrbuch des postjulianischen Sabinianers Gaius nicht möglich gewesen wäre.

lich gesagt wird, sondern qualitativ gleichwertig auch in den großen Kommentaren zum Edikt und anderen Schriften. Überall geht es darum, das objektive, tatsächlich gelebte Recht, römisch gesagt, das *ius quo utimur,* in zustimmender oder ablehnender Kritik auf der konkreten Stufe der Anwendbarkeit in allen seinen Ausprägungen in seiner Geltung zu sichern und den Bereich des *ius controversum,* der unaufgelösten Meinungsvielfalt, zu verkleinern. Allenfalls kann man die besonderen, bestimmten Juristen gewidmeten Kommentare als Ausdruck einer gewissen geistigen Unruhe deuten, was wir am Ende, pointiert auf die Sabinianer, auch tun wollen.

Äußerlich sind zwei Kommentartypen zu unterscheiden, zunächst solche, die vom Grundwerk nur aufnehmen, was sie zum Zwecke einer näheren Erörterung lemmatisch aus ihm herausheben (sie gelten als die Regel[87]), dann solche, die den gesamten Text, der kommentiert werden soll, reproduzieren, also verfahren, wie es später die mittelalterlichen Glossatoren getan haben. Sie dürften sich in der römischen Jurisprudenz vor allem in der Werkgattung der Notae ad aliquem finden, die regelmäßig kommentierte Neuausgaben darstellten.[88] Eine dritte Form war möglicherweise die durchgehend kommentierte Epitome.[89]

(13) Bei Sabinus steht der Juristenkommentar nicht im Vordergrund. Das Grundwerk der sabinianischen Rechtsschule war kein Kommentar, sondern, wie eingangs schon bemerkt, in der Tradition der *veteres* eine von Sabinus verfaßte dreibändige Darstellung des *ius civile* (Lenel II 187–188 Ziff. 3–6). Sabinus hat daneben auch einen Ediktkommentar geschrieben. Das Werk hat aber in der sabinianischen Schule neben der Hauptschrift De iure civili, so weit erkennbar, keine besondere Bedeutung erlangt, so wichtig es – ähnlich der in die gleiche Richtung zielenden Instruktionsschrift des Sabinus für die Assessoren – für die Praxis geworden sein mag.[90] Immerhin scheint aber gleichwohl

---

[87] Vgl. Fritz Schulz, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, S. 225 f.; ferner insbesondere G. Zuntz, Die Aristophanes-Scholien der Papyri (1975) S. 68: „Wir dürfen als Regel ableiten: der antike Kommentar, auch der im lemmatischen Scholienstil, wird als Sonderbuch, unabhängig vom erklärten Text überliefert."

[88] Vgl. die Zusammenstellung dieser Schriften bei Liebs, Rechtsschulen und Rechtsunterricht im Prinzipat (oben Anm. 85), S. 284 f.

[89] Vgl. Liebs, ‚Variae lectiones' Zwei Juristenschriften, Studi Volterra V (1971) S. 65 ff., insbesondere auch S. 66 Anm. 63; ders., Rechtsschulen und Rechtsunterricht im Prinzipat (o. Anm.), S. 219. Es bleibt aber unsicher, welche Schriften dem Typus der kommentierten Epitome zuzuordnen sind. Auch fragt es sich, ob der Kommentar, welcher der eigens für die Kommentierung hergestellten Epitome folgte, dann selbst wieder lemmatisch vorging. Ob schließlich die (in der Überlieferung bisweilen schwankende) Unterscheidung von *‚ex aliquo'* und *‚ad aliquem'* wirklich so pointiert war, daß das erste die bescheidene, das zweite die anspruchsvolle, das Grundwerk übertreffende Kommentierung bezeichnete, steht meines Erachtens dahin. Vgl. noch u. Anm. 102.

[90] Lenel, Palingenesia II Sp. 187 kann nur ein Fragment diesem Werktyp sicher zuweisen, nämlich eine Stelle aus dem 5. Buch zum Edikt des Stadtprätors. Eine Bemerkung verdient der Umstand, daß Sabinus mit dieser Werkgattung einen Literaturtypus aufgenommen hat,

der erste Juristenkommentar von Sabinus zu stammen, in Gestalt mehrerer Bücher ad VITELLIUM, zu dem später noch Noten des CASSIUS ad VITELLIUM hinzukommen.[91] Es dürfte sich, so schwer deutbar das Werk ist, tatsächlich um eine Juristenkommentierung handeln, da die Tatsache, daß die Noten ad VITELLIUM schon mit CASSIUS beginnen und noch einmal bei PAULUS begegnen, es doch wohl ausschließt, wie mehrfach angenommen worden ist, in dem Werk des Sabinus ad VITELLIUM nur ein gewidmetes Werk zu sehen.[92] Als Jurist dürfte VITELLIUS im übrigen ein ungefährer Altersgenosse des LABEO gewesen sein.[93] Leider wissen wir darüber hinaus nichts über die nähere Zuordnung des Juristen VITELLIUS. Daher wird man nicht mehr sagen dürfen, als daß er sich in irgendeiner Weise, etwa als seinerzeit durch die faßliche Art seiner Darstellung erfolgreicher Schriftsteller, zu einer Bearbeitung durch den jungen Schulgründer anbot. Es mag hinzugekommen sein, daß seine soziale Stellung – eine

---

der nicht nur von Servius Sulpicius initiiert worden ist, sondern zugleich mit dem Prinzip, die formale *ratio iuris* mit den *in factum* konzipierten Mitteln eines neuartigen Amtsrechts zu ergänzen, auch methodisch für den Neuansatz steht. Es bedarf daher der Klärung, wie Sabinus den Rückgriff auf die *veteres* mit der Fortführung des neuen Ediktkommentars vereinigt. Die Antwort ist einfach. Sabinus half sich durch Häufung, indem er für den gleichen Fall die weite Sinnauslegung der *veteres* oder *antiqui* einfach mit den engen *in factum* konzipierten Rechtsmitteln der neuen Jurisprudenz kumulierte. Vgl. das (nicht näher zuweisbare) Sabinusfragment Nr. 53 (Lenel, Pal II Sp. 194 = Ulpian 18 ed D 9, 2, 27, 2). Genauso erklären sich übrigens im Prinzip die Dubletten von *in ius* und *in factum* konzipierten Klagen im Edikt, von denen Gaius IV 47 Beispiele nennt.

[91] Vgl. Lenel, Palingenesia II Sp. 189–191 Nr. 10–17. Die Cassius-Noten bezeugt Ulpian 20 ad Sabinum D 33, 7, 12, 27 *et Sabinus definit et Cassius apud* (!) *Vitellium notat;* möglicherweise waren die Cassius-Noten (je nach Art der Herausgabe) anfänglicher oder späterer Bestandteil der Sabinusschrift ad Vitellium. Das Werk des Paulus ad Vitellium (Lenel, Palingenesia I Sp. 1301–1308; Ziff. 2062–2091), in dem auch Cassius mehrfach zitiert wird, wertet jedenfalls wohl beide Arbeiten aus. Kennzeichnend nicht nur für das Werk, sondern für die behutsame Form des Rückgriffs des Sabinus auf die *veteres* ist, daß Sabinus nicht nur Mucius folgt (Ziff. 15), sondern an einer Stelle auch Servius (Ziff. 16) als Autorität zitiert.

[92] Zuerst so Bremer Jurisprudentia Antehadriana II 1 (1898) S. 375; zuletzt Detlef Liebs, Rechtsschulen und Rechtsunterricht (oben Anm. 85) S. 219 Anm. 128 und derselbe, Nichtliterarische römische Juristen der Kaiserzeit in: Luig/Liebs, Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition, Symposion F. Wieacker (1980) S. 138 f. Liebs nennt zwei starke Argumente zugunsten seiner der herrschenden Meinung widersprechenden These: In der gesamten Überlieferung komme Vitellius mit keinem einzigen juristischen Gedanken vor, und die Tradition, daß die *Libri ad* nicht, wie zuvor vielfach bezeugt (vgl. nur die *libri ad Brutum* oben Anm. 62), gewidmete, sondern kommentierte Schriften seien, beginne erst mit dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Wie soll man aber über das *Cassius apud* (!) *Vitellium notat* (voraufgehende Anmerkung) hinwegkommen? Eine kritische Anmerkung macht man doch nur zu einem sachlichen Text (also zu einem literarischen Juristen), nicht zu einer Widmung. Die Hilfsannahme, daß die Schrift des Paulus ad VITELLIUM (voraufgehende Anm.) entweder infolge eines Mißverständnisses des Paulus oder infolge großer Laxheit im Ausdruck in Wahrheit eine Schrift ad SABINUM meine, nämlich zu der dem VITELLIUS gewidmeten Schrift des Sabinus, ist nicht selbständig bewiesen. Sie belastet folglich die These.

[93] Lenel, Palingenesia I Sp. 1223/4.

Beziehung zur Familie des späteren Kaisers Vitellius wird für nicht unwahrscheinlich gehalten[94] – für Sabinus auch den Vorteil versprechen mochte, seiner Schule und ihren Lehrmeinungen die Reputation zu verschaffen, wie sie ihr später durch Cassius so reichlich zuteil wurde.

Bei dem anderen Schulgründer ist die Lage übersichtlicher. Die Notae des PROCULUS ad LABEONEM (Lenel II 168 f. Ziff. 44–47) sind offenbar einzuordnen als das Werk eines nicht unselbständigen, aber doch grundsätzlich zustimmenden Anschlusses an die durch LABEO vermittelte spätrepublikanische Tradition.[95] Es ist – abgesehen von den Epistulae des PROCULUS (Lenel II 159–166 Ziff. 1–33) und der Monographie De usucapionibus von Nerva filius (Lenel I 791–792 Ziff. 1–3) – das einzige individualisierbar überlieferte Werk der Frühzeit der prokulianischen Schule, da eine Schrift des PROCULUS ex posterioribus LABEONIS in drei Bänden (Lenel II 166 f. Ziff. 34) auf einer Auflösung der Abkürzung idem beruht (richtig wohl auch hier: JAVOLENUS).[96]

(14) Im weiteren lassen sich schuleigene, kontinuierlich fortbildende Kommentierungen von den auf fremde Schultraditionen übergreifenden Kommentierungen unterscheiden.

Einen schuleigenen Kommentar der Sabinianer stellen etwa die fünfzehn Bücher des JAVOLENUS ex CASSIO (Lenel. I 277–285 Ziff. 1–5) dar. Bei den fünf Büchern des JAVOLENUS ex PLAUTIO (Lenel I 297–299 Ziff. 142–159) muß die Frage, ob eine schulinterne oder schulübergreifende Kommentierung vorliegt, offenbleiben, weil die Schulzugehörigkeit des PLAUTIUS unsicher ist, mag auch etwas mehr dafür sprechen, daß er ein Prokulianer gewesen ist.[97]

---

[94] Vgl. Kunkel, Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen (1962) S. 117 ff. (118). Eine Identifizierung mit dem Großvater des Kaisers, der unter Augustus *procurator* war, wie sie darüber hinaus versucht wurde, ist nicht mehr als eine Möglicheit unter anderen. Vgl. Kunkel S. 118 und Mayer-Maly RE (1962) Suppl. IX 1734 f. s. v. Vitellius 7t).

[95] Vgl. bereits oben S. 428 mit Anm. 14. Die Notae, die grundsätzlich auf eine Neuausgabe des Werkes deuten, könnten hier sogar auf die Erstausgabe hinweisen. So nach brieflicher Mitteilung Liebs. Vgl. im übrigen ders., Rechtsschulen und Rechtsunterricht (oben Anm. 85) S. 217 ff.

[96] Vgl. Christiane Kohlhaas, Die Überlieferung der Libri posteriores des Antistius Labeo (1986) S. 240 f.

[97] Dafür auch Siber, RE (1951) s. v. Plautius 60) Sp. 48 f. Immerhin hat Plautius als Zeitgenosse des Pegasus – mag dies auch nur ein schwaches Indiz sein – seinem vielkommentierten Werk den Aufbau des Edikts gegeben (vgl. Lenel, Palingensia II 13 Anm. 1 für das Grundwerk; Palingenesia I 1147 Anm. 1 und Krüger, Quellen, S. 173 für den Paulus-Kommentar). Es spricht ferner für die prokulianische Tradition, daß in diesem Werk, anders als im Ius civile des Sabinus, das Schwergewicht auf dem Amtsrecht liegt (Krüger, Quellen, S. 173). Trifft diese Einordnung zu, dann wäre die Bearbeitung durch Neraz schuleigen (vgl. Ulpian 17 ad edictum D 8,3,5,1 *Neratius libris ex Plautio ait ... et hoc Proculum et Atilicinum existimasse. sed ipse dicit ...*), die folgenden durch Javolen (vgl. insofern auch dessen Kommentierung der Schriften Labeos), Pomponius und Paulus dagegen schulübergreifend.

Einen eindeutigen und zugleich bedeutenden Fall eines schulübergreifenden Kommentars stellen dagegen JAVOLENS zehn Bücher ex posterioribus LABEONIS (Lenel I Sp. 299–315 Ziff. 142–159) dar, da dieser Griff des Sabinianers auf den Nachlaß LABEOS, des Heros Ktistes der Prokulianer, den großen Schwenk seines Schülers JULIAN vorbereitete. Bei JULIAN vollzog sich dann auf der Grundlage dieser Hinwendung seines Lehrers die folgenreiche Öffnung der Sabinianischen Rechtsschule gegenüber dem institutionellen Rechtsdenken der Prokulianer. Die Durchführung dieser Rezeption des institutionellen Formalismus, der durchgehend war, geschah naturgemäß vor allem in dem Ediktkommentar, der den Hauptteil des Digestenwerks Julians ausmacht und in dem – etwa bei der Aufnahme des ediktangelehnten Vertragssystems in den Titel de pactis – diese Aufnahme besonders anschaulich ist.[98] Die nähere Durchführung dieser Neuorientierung verlangte dann zweierlei, einmal die weitere Bearbeitung der schulfremden Werke zur Vollendung der einmal getroffenen Grundentscheidung, zum anderen die kritische Sichtung der vor der Neuorientierung liegenden Schriften der eigenen Schule. Wie sich insofern JULIANS zehn Büchern ad MINICIUM (Lenel I 484–490 Ziff. 843–882) und seine vier Bücher ad URSEIUM FEROCEM (Lenel I 490–496 Ziff. 883–928) einordnen, muß hier offenbleiben, da eine Antwort nur nach hier nicht durchführbaren genauen Exegesen versucht werden könnte.[99]

Die kritische Bearbeitung der eigenen Tradition im Lichte der von Julian vorgenommenen Neuorientierung ist aber sonst für die sabinianische Rechtsschule deutlich überliefert. Zwar läßt sich über GAIUS ex QUINTO MUCIO nichts sagen, da wir von dem Werk nur eine kurze Notiz haben (nämlich in Gaius I 188; vgl. Lenel I 251 Ziff. 481; der Gaius in Pomp 22 ad Quintum Mucium D 45, 3, 39, Ziff. 482, ist dagegen nicht Gaius, sondern Cassius), so wahrscheinlich es ist, daß es für den postjulianischen Sabinianer Gaius, der immerhin im Kielwasser des Julian seine Institutionen verfassen durfte, an Mucius eine Fülle zu kritisieren gab. Um so deutlicher ist der Befund in dem besser überlieferten Parallelwerk des mit Gaius oft verglichenen Sabinianers POMPONIUS[100], der in seinem Kommentar ad QUINTUM MUCIUM (Lenel II 60–79 Ziff. 219–325) dessen Aussagen unter den neuen Gesichtspunkten scharf unter die Lupe nimmt.[101] Das gleiche ließe sich, wenn hier der Ort dafür wäre, auch für den

[98] Vgl. oben Anm. 53.

[99] Vgl. einstweilen die Zusammenstellung und Einordnung bei Liebs, Rechtsschulen und Rechtsunterricht (oben Anm. 85) S. 214 f., 220.

[100] Er ist Sabinianer, weil er von Gaius noster spricht (Pomp 22 ad Quintum Mucium D 45, 3, 39), gleich ob das, wie ich aus inhaltlichen Gründen glaube, der Schulmitgründer Gaius Cassius ist oder der treue postjulianische Sabinianer Gaius.

[101] Repräsentativ etwa Pomponius 9 ad Quintum Mucium D 34,2,34,pr *Scribit Quintus Mucius ... POMPONIUS: hoc ex parte verum est, ex parte falsum* (Ablehnung eines *suum* auf der Grundlage eines vertraglich gerechtfertigten Besitzes, was in der Tat mit der klassischen Besitzlehre unvereinbar ist und auf stoisches Gedankengut zurückgeht; vgl. Anm. 105). Vgl. auch Pomponius 5 ad Sabinum D 13, 6, 8.

anderen großen Schulkommentar des POMPONIUS zeigen, nämlich seine 36 (35?) Bücher ex[102] SABINO (Lenel II 86–148 Ziff. 378–803). Unsicher ist dagegen wieder (o. Anm. 97) die Einordnung der sieben Bücher POMPONIUS ex PLAUTIO (Lenel II 79–85 Ziff. 326–371). Genauso unklar ist, ob LAELIUS FELIX ad QUINTUM MUCIUM (Lenel I 557–558 Ziff. 1) in die ihre eigene Vergangenheit sichtende Tätigkeit der Sabinianer gehört; das Fragment selbst erlaubt keine Feststellung, so interessant es ist, da aus ihm folgt, daß Q. Mucius auch das Staatsrecht behandelt hat.

Ein Indiz für die Bedeutung der Digesten Julians als dem Leitwerk der Neuorientierung seiner Schule sind die Noten, die zahlreiche Juristen zu ihnen geschrieben haben, von dem wenig bekannten Maurician über Marcellus und Cervidius Scaevola bis zu dessen Schüler Paulus (vgl. Lenel I 318–484, z. B. Ziff. 15, 46, 110). Es spricht vieles dafür, daß es sich um schulinterne Bearbeitungen der Digesten Julians handelt, vor allem, weil Paulus als der Endpunkt der postjulianisch sabinianischen Schulrichtung aufgefaßt werden muß, und zwar nicht nur, weil er in auffälliger Konkurrenz neben dem (bei aller Offenheit) die Linie des Celsus fortführenden Ulpian steht, sondern vor allem aufgrund seines ausgesprochen prinzipienbewußten Rechtsdenkens, das er von Julian übernimmt.[103]

PAULUS verhält sich in seinem kommentierenden Werk denn auch ganz der Entscheidung Julians entsprechend. Er sichtet die eigene Tradition in den sechzehn Büchern ad SABINUM (Lenel I 1251–1293 Ziff. 1598–1893) sowie in den vier Büchern ad VITELLIUM, für die er auf eine Vorkommentierung des Sabinus zurückgreifen konnte (Lenel I 1301–1308 Ziff. 2062–2091).[104] Er überprüft und durchmustert die fremde Tradition in den libri ALFENI digestorum a PAULO epitomatorum (Lenel I 45–53 Ziff. 31–74), in den notae ad LABEONIS Pithana (Lenel I 528–534 Ziff. 193–228), in den vier Büchern ad NERATIUM (Lenel I Sp. 1140–1143 Ziff. 1020–1048) und in den achtzehn Büchern ad PLAUTIUM, falls PLAUTIUS, was hier offenbleiben muß, ein Prokulianer

---

[102] Für ‚*ex*' als bloße Variation von ‚*ad*' zuletzt insbesondere Wieacker, Textstufen (1958) S. 64 Anm. 29. In der Tat kann man sagen, daß in bezug auf die Lemmata ein Lemmakommentar aus dem kommentierten Werk gebildet, in bezug auf die Kommentierung zu dem kommentierten Werk geschrieben ist. Liebs, ‚Variae Lectiones' (Zwei Juristenschriften), Studi Volterra V (1971) S. 65 f. rechnet dagegen mit einem festen Sprachgebrauch, wonach ‚*ex*' stets auf die Kommentierung einer epitomierten Schrift deutet. Die Beobachtung, daß das ‚*ad*' im Sinne der Kommentierung jünger ist als das ‚*ad*' im Sinne der Widmung (oben Anm. 92), spricht meines Erachtens mehr für eine im wesentlichen gleiche Bedeutung beider Präpositionen. Möglich ist auch, daß *ex* betonen will, daß die Kommentierung sich nicht als durchgehend versteht, sondern sich in der Auswahl ihrer Lemmata frei fühlt.

[103] Der späte Jhering nannte Paulus nicht ohne Grund den „Puchta des römischen Alterthums". Vgl. Jhering, Der Besitzwille. Zugleich eine Kritik der herrschenden juristischen Methode (1889) S. 283. Die Besitzlehre des Paulus (Paulus 54 ad edictum D 41, 2, 3 pr. – § 23) ist nichts anderes als die rigorose Durchführung des Prinzips, daß der Besitz den Eigenbesitzerwillen verlangt (vgl. unten Anm. 105), die Julian von Servius übernommen hat (vgl. o. Anm. 16).

[104] Vgl. zu der Problematik des ad VITELLIUM oben Anm. 92.

war (Lenel I Sp. 1147–1177 Ziff. 1071–1247). Nicht anders verhält es sich in seinen anderen großen Werken, die einen guten Teil ihres Reizes, ihres bisweilen übertriebenen Scharfsinns und ihres polemischen Salzes aus der von JULIAN den Sabinianern gestellten Aufgabe ziehen; man denke nur an die außerordentliche Schärfe, mit der er in seinem Ediktkommentar Quintus Mucius tadelt, nur weil er einen anderen, nämlich einen vorjulianischen Besitzbegriff vertreten hat.[105]

(15) Damit erklärt der julianische Schwenk am Ende auch, warum die sabinianische Tradition so ungleich viel unruhiger ist als die gleichzeitige prokulianische Literatur. In der prokulianischen Schule spielt der Kommentar zu Juristenschriften, der nicht die einzige Form geistiger Auseinandersetzung ist, aber das Bedürfnis danach in besonders signifikanter Weise verrät, keine große Rolle. Was wir haben, sind die Notae ad LABEONEM des PROCULUS (Lenel II 168 Ziff. 44–45) und die Schrift des NERATIUS ex PLAUTIO (Lenel I 774 Ziff. 64), also eine deutlich die eigene Schultradition fortführende Schrift, und eine andere, bei der dies immerhin möglich ist. Nicht anders zu beurteilen sind die Notae MARCELLI ad JULIANUM, in denen der selbständige Marcell Julians Wendung nicht grundsätzlich, sondern im einzelnen kritisiert.[106] Erst bei Ulpian finden wir dann ein auf die andere Schultradition greifendes Werk, aber nun gleich in der Gestalt der LI Bücher ad SABINUM (Lenel II 1019–1198, Ziff. 2421–2994), in denen in großer Ruhe die Konsequenzen aus den mittlerweile eingetretenen Konvergenzen gezogen werden.

Die größere Ruhe der prokulianischen Entwicklung ist leicht verständlich. Ihr Entwicklungsgesetz, das sich von Labeo und seinen Lehrern über Celsus bis zu Ulpian beobachten läßt, war die fortschreitende Aufnahme materialer

---

[105] Paulus 54 ad edictum D 41, 2, 3, 23 *Quod autem Quintus Mucius inter genera possessionum posuit, si quando iussu magistratus rei servandae causa possidemus, ineptissimum est* ... Der eingehende Nachweis, daß der Bruch der Tradition, der diese unziemliche Schärfe eines spätklassischen Sabinianers wie Paulus gegenüber dem letzten und bedeutendsten Vertreter der *veteres*-Juristen möglich macht, auf Julian zurückgeht, muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier nur soviel: Die für Q. Mucius maßgebende Vorstellung, daß ein Eigenbesitz, ein *suum,* auch demjenigen zukommen kann, der nicht als Eigentümer, z. B. kraft Vertrages zur Nutzung berechtigt ist, geht auf die Stoa zurück (vgl. Cicero, de officiis III 23, 89 f. nach Hecaton) und ist in der alten Parömie des *nemo sibi causam possessionis mutare potest* (der besitzende [!] Pächter kann nicht Eigenbesitzer werden) auch bewahrt. Die radikale Gründung des Eigenbesitzes auf den Eigentümerwillen, wie dies für Paulus typisch ist, ist das Resultat einer Verknüpfung des streng faktischen Besitzbegriffes der Neuen Jurisprudenz (vgl. Behrends, Anthropologie, [oben Anm. 2] S. 344 f. mit Anm. 28) mit einer rechtlichen Willenstheorie.

[106] Vgl. die Zusammenstellung der recht zahlreichen Stellen bei Lenel, Palingenesia I Sp. 633 Anm. 6. Beispiele für Detailkritik an Julians Digesten sind etwa nach der Palingenesie (1 dig [Lenel, Pal. I Sp. 321 Ziff. 24]; 4 dig [Sp. 324 Ziff. 46]; 82 dig [Sp. 480 f. Ziff. 821], für Zustimmung 75 dig [Sp. 477, Ziff. 799] und 86 dig [483 Ziff. 829]. Marcells Ansicht zum *error in corpore* (Ulpian 28 ad Sabinum D 18, 1, 9, 2) ist eine typisch spätsabinianische Auslegungsentscheidung, die das grundsätzlich übernommene institutionelle Recht ein wenig elastischer macht, und liegt damit ganz auf der Linie Julians.

Gesichtspunkte in das Rechtssystem des Servius Sulpicius; es ist der immer weiter getriebene Ausbau der *ars iuris* zu einer *ars boni et aequi* (vgl. Celsus bei Ulpian 1 institutionum D 1, 1, 1, 1). Und es dürfte einleuchten, daß die Rechtfertigung des Grundsatzes, ein klares formalistisches System überall dort, wo dies angemessen erscheint, dem *bonum et aequum* zu öffnen, keines besonders großen intellektuellen Aufwandes bedarf. Nur kann denjenigen, der nach diesem einfachen Rezept verfährt, gelegentlich, wie wir es von Celsus hören, das Gefühl erfassen, mit dem Übertritt in das Reich der *aequitas* den Boden unter den Füssen zu verlieren.[107]

Dagegen beginnt die sabinianische Rechtsschule, da sie durch Sabinus' Rückgriff auf das Naturrechtssystem der *veteres* begründet wird, damit, daß sie gegenüber der spätrepublikanischen Rechtswissenschaft eine grundsätzlich andere Rechtstheorie durchzusetzen versucht, die insbesondere durch materiale Rechtsprinzipien wie die der *bona fides* geprägt ist. Und dann wird ihr noch in hochklassischer Zeit von Julian die Aufgabe gestellt, gerade diese materialen Prinzipien, ohne sie voll preiszugeben, durch eine umfassende Aufnahme der institutionellen Rechtsformen der spätrepublikanisch-prokulianischen Tradition zu disziplinieren. Daß dies eine geistig ungemein anspruchsvolle, zu subtilen Differenzierungen zwingende, ja zum Teil Unmögliches fordernde Arbeit war, dafür ließen sich aus den Schriften von Julian bis Paulus unschwer zahlreiche Beispiele geben.[108]

VI. Die römische Jurisprudenz als eine kommentierende Disziplin

(16) Die beiden geistigen Traditionen, deren Verwebungen am Ende das für Europa so bedeutsam gewordene römische Recht ausmachen sollten, sind sich darin einig, daß sie die rechtliche Regelungsaufgabe vom Recht her auffassen. Nur denkt die eine Tradition, die über die Sabinianer auf die *veteres* zurückgeht, sich ein umfassendes, alles ergreifendes und umfassend interpretierbares Recht (ein *ius quod est*) und mahnt daher:

non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat[109],

---

[107] Vgl. Celsus 17 ad Plautium D 45, 1, 91, 3: *esse enim hanc quaestionem de bono et aequo: in quo genere plerumque* (= bisweilen) *sub auctoritate iuris scientiae perniciose, inquit, erratur.*

[108] Vgl. einstweilen meine Interpretation der lex frater a fratre (Julian bei African 9 quaestionum D 12, 6, 38 pr) in: Behrends/Dießelhorst/Voss (Hrsg.), Römisches Recht in der europäischen Tradition, Symposion aus Anlaß des 75. Geburtstags von F. Wieacker, (1985) S. 317 ff.

[109] Vgl. Paulus 16 ex Plautium D 50, 17, 1 mit Hinweis auf Sabinus (dazu meine Bemerkungen SavZeitschr. Rom. Abt. 92, 1975, S. 16 ff.). Zur freirechtlichen (für die moderne Romanistik folgenreichen) Mißdeutung dieses Satzes vgl. meinen Beitrag „Von der Freirechtsbewegung zum konkreten Ordnungs- und Gestaltungsdenken", in: Dreier-Sellert (Hrsg.), Recht und Justiz im Nationalsozialismus, Göttingen 1989 S. 40 ff.

während die andere Tradition, die über die Prokulianer und Labeo auf Servius Sulpicius zurückgeht, sich das Recht als eine vom Menschen geschaffene, nicht erschöpfende, sondern gegenüber dem ungeregelten *factum* amtsrechtlich ergänzungsbedürftige, aber doch abschließend definierte Ordnung denkt und daher sagen kann:

cum ius finitum et possit esse et debeat.[110]

Gleich ob man aber nun mit den Formalisten das Recht für eine jeweils abgeschlossene Ordnung von subsumtionsfähigen Regeln hält oder mit der Tradition der *veteres* für eine Summe von konkretisierungsfähigen und -bedürftigen Prinzipien, immer kann ich das Recht nur kennen, wenn ich die jeweilige Rechtstradition durchdringe. Genau hierher rührt die geistige Energie, mit der sich die römischen Juristen immer wieder um ihre Literatur bemüht haben. Diese Haltung hat als ihren äußerlich deutlichsten Niederschlag die Kommentarliteratur zu Juristenschriften erzeugt, beherrscht aber auch die anderen Werke. Im Vergleich zu der vorliterarischen Phase des römischen Rechts kann man die hier unermüdlich wirksame Bemühung um Klärung und Fortbildung des Rechts als eine schriftlich gewordene *disputatio fori* auffassen[111]; und wie diese führte auch die Abklärung der Meinungen in der kommentierenden Literatur, wo sie gelang (was leider keineswegs immer der Fall war), zu positivem Juristenrecht.[112]

(17) Da aber leider die verfehlte (anachronistische und insofern ganz der Freirechtsbewegung verpflichtete) Auffassung, die römischen Juristen seien Kasuisten gewesen, immer noch verbreitet ist[113], und daher die Tatsache, daß der klassische Jurist in Wahrheit umgekehrt ein Wesen war, das sich von Literatur nährte, immer noch eher verkannt wird, seien zum Abschluß kurz ein paar Stellen durchmustert, in denen die römischen Juristen es erwähnenswert finden, wenn sie – ersichtlich ausnahmsweise – einmal unmittelbar mit einem Lebenssachverhalt konfrontiert wurden, der ihnen neue Einsichten verschaffte.

---

[110] Vgl. Neratius 5 membr D 22, 6, 2 mit der Fortsetzung: *facti interpretatio plerumque etiam prudentissimos fallat.* Es geht um den Unterschied zwischen Rechts- und Tatsachenirrtum.

[111] Vgl. Pomponius lb sg enchiridii D 1, 2, 2, 5. Sie ist keine Disputation im Kreis einer Schule, weil sie trotz teilweise hochgezüchteter Formalismen doch das Recht auf der Ebene der Anwendung, also das *ius quo utimur* (das Recht, nach dem man lebt) zum Zielpunkt hat.

[112] Vgl. Gaius I 7.

[113] Vgl. nur Kaser, Röm. Privatr. I, S. 4, 181 f. Den auflösenden Folgen dieser Ansicht, die eine Darstellung wie die von ihm selbst vorgelegte eigentlich ausschließen müßte, entgeht Kaser dadurch, daß er eine aus „Rechtsfiguren“ zusammengesetzte Rechtsordnung postuliert und ihr ein „institutionelles Rechtsdenken“ zuordnet, das Systematisieren überflüssig gemacht habe (S. 187). Was Kaser damit im wesentlichen zutreffend beschreibt (aber unerklärt läßt), ist in Wahrheit ein auf seine Weise durchaus systematischer Denkstil, der als solcher auf Servius Sulpicius zurückgeht.

Die Juristen betonen hier – wir haben Stellen von Julian, Pomponius, Paulus und Ulpian –, daß sie unmittelbar ‚aus dem *factum*' gefragt wurden, also unmittelbar aus eben dem tatsächlichen, unmittelbar vor Augen tretenden Leben, an dem auch die normergänzende, *in factum* konzipierte Tätigkeit des klassischen Amtsrechts anknüpfte.[114] Eigentlich sollte man denken, daß dies nicht ausdrücklich hätte gesagt werden müssen, da doch alle Gutachten im technischen Sinn Fällen aus dem Leben galten und dies auch oft sehr deutlich hervortritt.[115] Um so auffälliger ist aber die Redensart und die Betonung, die mit ihr der Belehrung durch das Tatsächliche gegeben wird.

(a) Julian

Julian 3 digestorum D 3, 5, 29 (30)
Ex facto quaerebatur (es ging um die Haftung eines *subcurator* gegenüber einem Gemeindekurator)

(b) Pomponius

Ulpian 7 ad Sabinum D 28, 5, 19
Ex facto etiam agitatum Pomponius et Arrianus deferunt (Auslegung einer Ersatzerbenbestellung)

(c) Paulus

Paulus 4 quaestionum D 15, 1, 52 pr.
Ex facto quaeritur (Vormund war Sklave) ... *respondi*

Paulus 9 quaestionum D 28, 6, 43 pr.
Ex facto quaeritur (quasipupillarische Substitution aufgrund Kaisererlasses und das Problem des *adgnatione rumpitur testamentum*) ... *respondi*

Paulus 3 ad edictum D 2, 14, 4, 3
Ex facto etiam consultus (sc. Julianus?) (stillschweigende Bedingung der Stipulation, die erst fällig wird, wenn Zinsen nicht mehr bezahlt werden; sabinianische Interpretation)

---

[114] Vgl. Paulus 71 ad edictum D 44, 4, 1, 3 ... *an dolo quid factum sit, ex facto intellegitur.* Hat der Prätor den im Tatsachenvortrag behaupteten (!) *dolus* für relevant befunden, erteilt er eine „*in factum*" das heißt „auf die behauptete Geschichte" konzipierte Klage, deren natürliche Wahrheit (vgl. Gaius IV 134 zu einem völlig vergleichbaren Formelbestandteil: *de facto quaeritur, quod secundum naturalem significationem verum esse debet*) dann der Geschworene festzustellen hat. Von *ius* (!) ist hier nirgends die Rede.

[115] Oft durch eine knappe Wiedergabe des entscheidungserheblichen Sachverhalts. Vgl. z. B. Paulus 9 quaest D 28, 6, 43, 1 *Item quaero, si ita facta proponatur substitutio* etc. Krüger, Quellen, S. 122, hat zutreffend darauf hingewiesen, daß die Anfragen oft durch juristisch gebildete Dritte vorgefiltert wurden.

(d) Ulpian

Ulpian 11 ad edictum D 4, 2, 9, 3
Ex facto scio (die Bürger von Capua hatten jemanden zu einem ihre Gemeinde begünstigenden Versprechen, das heißt zu einer *pollicitatio* genötigt; dieser hatte vom Kaiser die Wiedereinsetzung in den vorigen Stand erwirkt; der Prätor hatte, unterstützt durch seinen Assessor Ulpian entschieden *[praetorem me adsidente interlocutum esse],* daß dem Genötigten sowohl mit Einreden wie mit Klagen [auf Befreiung von der Verbindlichkeit] zu helfen sei)

Ulpian 11 ad edictum D 4, 4, 11, 2
Ex facto quaesitum est (unrechtmäßige Excusation des Curators eines Minderjährigen)

Ulpian 72 ad edictum D 41, 2, 13, 8
Ex facto quaeritur (Problem der *accessio temporis* bei der Ersitzung)

Ulpian 3 disputationum D 44, 3, 5, 1
Ex facto propositum est (Rückkauf eines Pfandes)

Ulpian 4 disputationum D 28, 5, 35
Ex facto proponebatur (Erbschaft eines Großvermögens, das in Italien und den Provinzen gelegen war) ... *unde scio quaesitum* ...

(18) Es liegt mir fern, die Lebenszugewandtheit der römischen Juristen, insbesondere der führenden Iurisconsulti der Hauptstadt, zu leugnen. Ihre Responsentätigkeit, ihre Mitarbeit im kaiserlichen Consilium und ihre immer wieder bewiesene Bereitschaft, öffentliche Ämter zu übernehmen, sind unverwechselbare Züge. Sie lassen keinen Zweifel daran, daß die römischen Juristen Gestalten des öffentlichen Lebens waren. Aber das, was ihnen ihre Sicherheit gab und sie zu Juristen machte, das stammte aus den Büchern und ihrem unablässigen Kommentieren. Pegasus, der Nachfolger des Proculus in der Leitung der Prokulianischen Schule und ein Mann, der alle Ämter durchlaufen und zahlreiche Provinzen verwaltet hatte und unter Vespasian *praefectus urbi* gewesen war, hieß nicht ohne Grund wegen der Kraft seines Gedächtnisses, mit welcher er die Literatur beherrschte, im Volksmund bewundernd *,liber'*, „das Buch".[116]

[116] Vgl. Scholion ad Juv. 4, 77 (Krüger, Quellen, S. 170 Anm. 73): *iuris studio gloriam memoriae meruit, ut ,liber' vulgo, non homo diceretur. hic functus omni honore, cum provinciis plurimis praefuisset, urbis curam administravit;* das letzte bestätigt Pomponius lb sg enchiridii D 1, 2, 2, 53: *Pegasus, qui temporibus Vespasiani praefectus urbi fuit.*

Lothar Ledderose

Schrift als Kunst, Schrift als Kommentar

Die Überlieferung von drei chinesischen Briefen aus dem 4. Jahrhundert

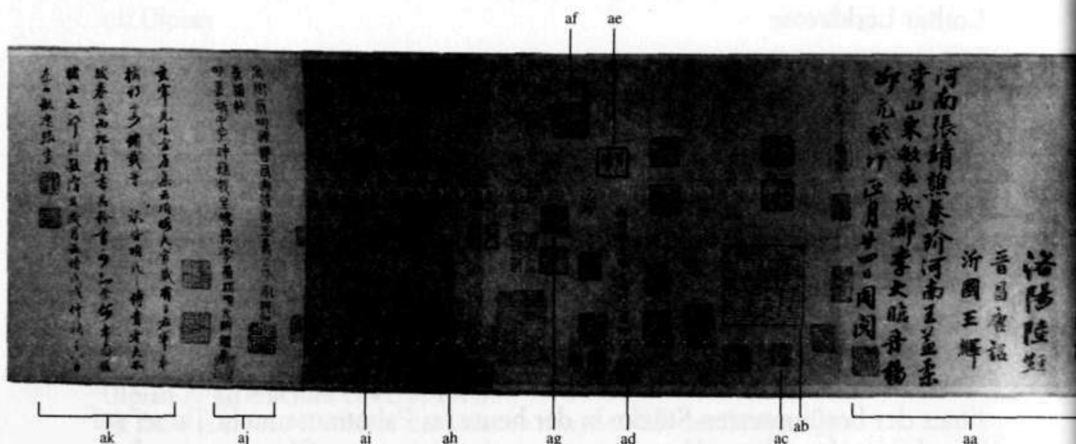
Eines der berühmtesten Stücke in der heute im Palastmuseum in Taipei aufbewahrten ehemaligen Kunstsammlung der Kaiser von China ist eine *Fengjutie* genannte Querrolle.[1] Sie ist 24,7 cm hoch und 198,9 cm lang (Abb. 1). Wie alle chinesischen Querrollen wird sie von rechts nach links aufgerollt und gelesen. Den Anfang bilden drei kurze Briefe des Literaten Wang Xizhi (303–361), den die Chinesen als ihren größten Kalligraphen verehren (Abb. 2). Die Briefe sind – von rechts nach links – dreieinhalb, zweieinhalb und eineinhalb Zeilen lang und enthalten persönliche Mitteilungen. Im dritten Brief etwa kündigt Wang Xizhi seinem Adressaten ein Geschenk an: „Ich schenke Ihnen hier 300 Mandarinen. Solange der Reif noch nicht gefallen ist, kann ich nicht mehr bekommen." (Abb. 1n). Die beiden Schriftzeichen für Mandarinen schenken" *(fenju)* haben dem Brief *(tie)* und der ganzen Rolle den Namen gegeben.

Die drei Briefe nehmen nur etwa ein Fünftel der Länge der Querrolle ein. Die restlichen vier Fünftel sind angefüllt mit späteren Nachschriften. Auch vor den Briefen steht eine Nachschrift. Es ist der Titel des Werkes in der Handschrift des Kaisers Huizong (r. 1100–1125): „Fengjutie von Wang Xizhi aus der Jin-Dynastie" (Abb. 1e). Zudem finden sich überall auf der Querrolle Siegel späterer Sammler und Connaisseure. Als eines der letzten wurde das Siegel am äußersten rechten Rand aufgestempelt. Es stammt vom Kaiser Xuantong (r. 1908–1911; Abb. 1a).

Die späteren Nachschriften und Siegel sind Kommentare zu den Briefen des Wang Xizhi. Eine genauere Betrachtung dieser Kommentare ist von exemplarischem Interesse, da das *Fengjutie* eines der kanonischen Meisterwerke der chinesischen Kalligraphiegeschichte ist. Wie wir sehen werden, unterscheiden sich die Kommentare auf dieser Rolle allerdings in einigen wesentlichen Punkten von den meisten Kommentaren, mit denen wir es sonst zu tun haben.

---

[1] Die Rolle ist vollständig publiziert in *Jin Wang Xizhi mojii (Gugong fashu di yi),* Taipei: Palastmuseum 1968, und auch als Faksimile Reproduktion des Nigensha Verlages, Tôkyô 1979, erhältlich.



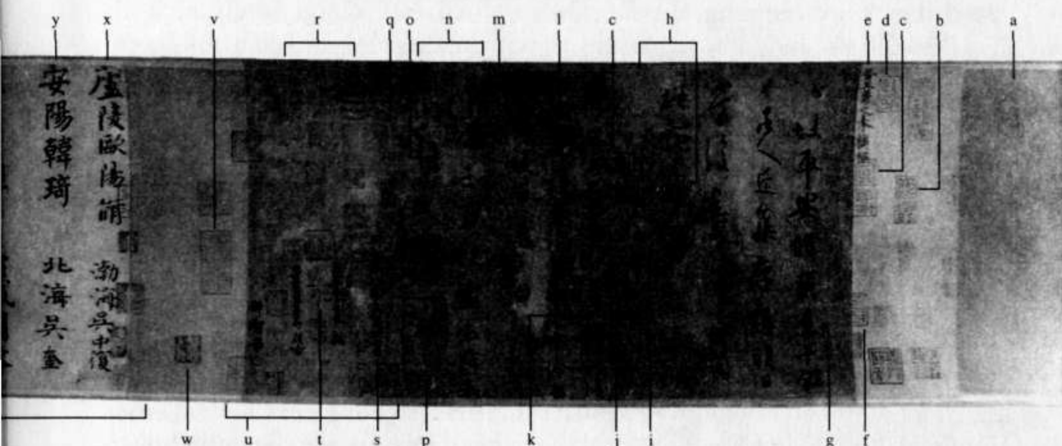
a) Siegel des Kaisers Xuantong (r. 1908 – 1911)
b) Siegel des Kaisers Gaozong (r. 1127 – 1162)
c) Siegel der *Xuanhe*-Periode des Kaisers Huizong (1119 – 1126)
d) Siegel der *Zhenghe*-Periode des Kaisers Huizong (1111 – 1117)
e) Titel des Kaisers Huizong (r. 1100 – 1126)
f) Siegel in Paspa-Schrift (13. Jh.?)
g) Signatur des Xu Sengquan (erste Hälfte 6. Jh.)
h) Siegel des Kaisers Qianlong (r. 1736 – 1795)
i) Siegel des Kaisers Gaozong (r. 1127 – 1162)
j) Signatur von Tang Huaichong (erste Hälfe 6. Jh.)
k) Signatur von Yao Cha (Ende 6. Jh.)
l) Detail des zweiten Briefes, (vgl. Abb. 3)
m) Siegel des Kaisers Jiaqing (r. 1796 – 1820)
n) Dritter Brief des Wang Xizhi (übersetzt im Text)
o) Schriftzeichen *de* mit Angaben von Fehlstellen
p) Siegel des Li Wei (um 1063)
q) Siegel des Kaisers Gaozong (r. 1127 – 1162)
r) Siegel des Kaisers Qianlong (r. 1736 – 1795)
s) Schriftzeichen *qi* (sieben), vgl. Abb. 4
t) Chiffre in mongolischer Schrift (13. Jh.?)

Im folgenden soll zunächst die kunsthistorische Situation skizziert werden, in der das *Fengjutie* entstand. Dann werden die wichtigsten Kommentatoren identifiziert und die Geschichte der Rolle durch die Jahrhunderte verfolgt. Daraufhin ist zu fragen, welche Bedeutung der Kommentar für die Rezeption der Rolle hatte, bevor ein abschließender Blick auf das Schicksal von Rolle und Kommentar in unserem Jahrhundert geworfen wird.

*

Die östliche Jin-Dynastie (317–420 n. Chr.), unter der Wang Xizhi lebte, war eine der kreativsten Perioden in der chinesischen Geistesgeschichte und eine Zeit epochemachender Neuerungen für die Entwicklung der chinesischen Schrift. Die Neuerungen trugen alle in der einen oder anderen Weise dazu bei, die ästhetische Dimension der Schrift zu erschließen und zu entfalten. Ein Teil der Schriftpraxis wurde der utilitaristischen Sphäre entzogen und zur Kunst erhoben.

Seit dem ersten Auftreten der chinesischen Schrift in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. stellt sich ihre Entwicklung als eine Abfolge von mehreren Phasen dar, die jeweils durch die Formulierung eines neuen Schrifttyps gekennzeichnet sind. Die Typen unterscheiden sich durch die Anzahl und Lage der Striche in lexikalisch identischen Schriftzeichen. In der Zeit des Wang Xizhi erfuhren die bis heute allgemein benutzten drei Schrifttypen ihre



u) Signaturen der drei Schriftexperten von 598
v) Siegel des Kaisers Xuantong (r. 1908 – 1911)
w) Siegel der Kaiserin Wu (Mitte 12. Jh.)
x) Signatur des Ouyang Xiu (1007 – 1072)
y) Signatur des Han Qi (1008 – 1075)
z) Signatur des Cai Xiang (1012 – 1067)
aa) Signaturen der sechzehn Freunde von 1063
ab) Amtssiegel aus der Nord-Song-Zeit (960 – 1127)
ac) Siegel des Zhang Jinchen (um 1619)
ad) Nachschrift und Siegel des Zhang Xiaosi (um 1658)
ae) Siegel des Zhang Peng (1423 – 1494)
af) Siegel der Kaiserin Wu (Mitte 12. Jh.)
ag) Siegel des Da Chongguang (1623 – 1692)
ah) Nachschrift und Siegel des Sun Zhengze (1593 – 1675)
ai) Sanskritsiegel (13. Jh.?)
aj) Erste Nachschrift des Xiang Yuanbian von 1564
ak) Zweite Nachschrift des Zhang Xiaosi von 1658

Abb. 1 Fengjutie, Gesamtansicht der Querrolle

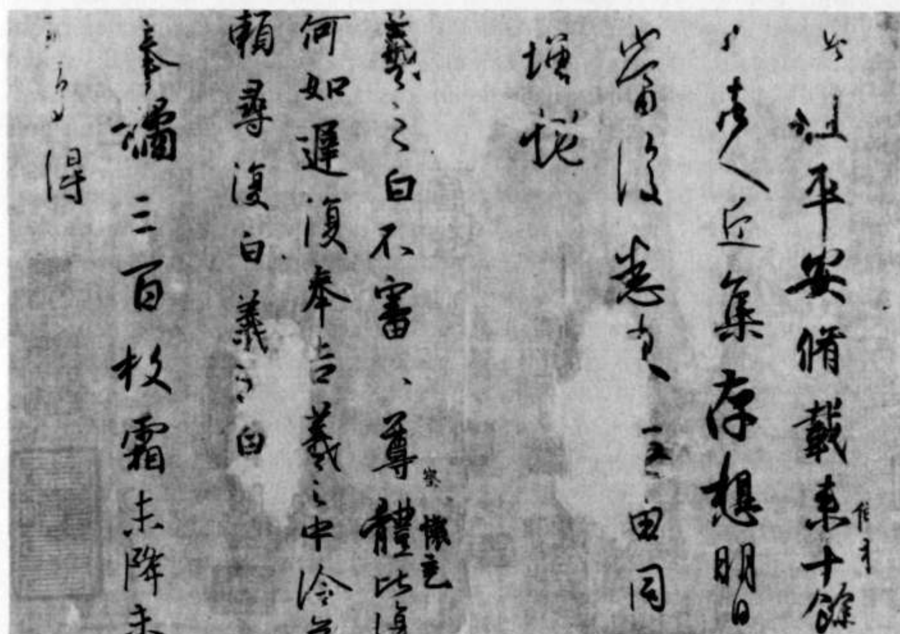


Abb. 2 Die Drei Briefe des Wang Xizhi

endgültige Formulierung: die Regelschrift *(kaishu),* die generell auch als Druckschrift verwendet wird, die Kursivschrift *(xingshu)* und eine abkürzende Konzeptschrift *(caoshu).* Damit war für lange Zeit ein Schlußstrich unter die Entwicklung der Schrifttypen gezogen.

Auch Material und Technik der Schrift änderten sich seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. nicht mehr wesentlich. Papier konnte bereits so preiswert und in solcher Qualität hergestellt werden, daß es allgemein als Schriftträger benutzbar wurde. Das Format der Querrolle bildete sich damals aus. Der elastische Haarpinsel und die aus Ruß gewonnene Tusche ließen sich technisch kaum noch verbessern.

Die Konsolidierung von Schrifttypen, Material und Technik ging Hand in Hand mit der Festlegung von ästhetischen Regeln in einer nun entstehenden kunsttheoretischen Literatur. Kriterien für die Beurteilung der Qualität einer Handschrift wurden formuliert, und die Schriftkunst wurde die vornehmste unter den bildenden Künsten.

Auch begann man damit, einen Kanon von Meisterwerken zusammenzustellen, die für die Schrifttypen und für die jeweilige Gestaltung der einzelnen Schriftzeichen einen Standard setzten. Die Handschriften des Wang Xizhi bilden eine erste wichtige Gruppe in diesem Kanon. Wang Xizhi wurde unter anderem deshalb gepriesen, weil es ihm gelang, in allen dreien der genannten Schrifttypen vorbildliche Werke zu schaffen.

Die drei Briefe auf der *Fengjutie*-Rolle sind in Kursivschrift geschrieben. Die Pinselzüge sind präzise konturiert und weisen elastische Modulationen der Strichbreite auf. In der Kursivschrift ist nicht jeder einzelne Strich als selbständige Einheit ausgeführt. Oft wird der Pinsel zwischen zwei Strichen nicht angehoben, so daß eine dünne Verbindungslinie sichtbar bleibt. Bisweilen zieht der Kalligraph auch eine Folge von mehreren Strichen in einer Bewegung zusammen. Im ersten Brief, der noch etwas kursiver geschrieben ist als die beiden anderen, sind ab und zu auch einmal zwei Zeichen miteinander verbunden. Exakt horizontale und vertikale, ja selbst parallele Striche innerhalb eines Zeichens gibt es kaum. Jedes einzelne Zeichen ist jedoch bei aller kompositionellen Differenziertheit in sich ausgewogen. Die Zeichen folgen einander durch die vertikalen Zeilen in lebendigem Rhythmus, mal dichter, mal lockerer, mal leichter, mal schwerer. Ihre stilistischen und ästhetischen Qualitäten ließen Wang Xizhis Handschrift zu einem Vorbild werden, das bis heute Gültigkeit besitzt.

Träger der epochemachenden Entwicklungen in der Kalligraphie der Jin-Dynastie waren literarisch gebildete Beamte, Mitglieder jener dünnen Oberschicht, die sich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ausbildete und bis in unser Jahrhundert hinein die politische Macht in Händen hielt und Chinas kulturelle Traditionen definierte. Den Zugang zu einer Beamtenkarriere eröffneten Staatsexamina. Sie waren handschriftlich abzulegen.

Im 4. Jahrhundert begannen die Literaten auch zum ersten Mal damit, Kunstsammlungen anzulegen, also Sammlungen von Objekten, die sie primär

nach ästhetischen Kriterien aussuchten. Briefe und andere handschriftliche Werke des Wang Xizhi gehören zu den frühesten als Kunstwerke gesammelten Objekten. Dabei änderte sich deren Funktion in radikaler Weise. War es der ursprüngliche Zweck eines Briefes gewesen, dem Adressaten eine Mitteilung zu machen, also Mittel und Dokument der Kommunikation zwischen zwei Personen zu sein, so verlagerten die Sammler ihr Augenmerk vom Inhalt der Schrift auf deren formale Qualität. Damit erweiterten sie schlagartig die Zahl der möglichen Rezipienten eines solchen Briefes um ein Vielfaches. Das *Fengjutie* war nun nicht mehr nur für Wang Xizhis Bekannten von Interesse, dem dieser 300 Mandarinen zudachte, sondern für jeden, der auf Grund seiner sozialen Stellung Zugang zu dem in einer Kunstsammlung aufbewahrten Brief hatte und der auf Grund seiner Bildung dessen ästhetische Qualitäten zu goutieren wußte. Der zum Kunstwerk erhobene Brief wurde so ein Gegenstand der Kommunikation zwischen vielen Gleichgesinnten.

Damit gab ein solcher Brief auch Anlaß zu Kommentaren. Konsequenterweise richtete sich das Interesse der Kommentatoren weniger auf den Inhalt der Mitteilung als vielmehr auf die ästhetischen Qualitäten der Handschrift und insbesondere auf den Kreis der Personen, die von nun an an der Würdigung und Überlieferung der Briefe Anteil hatten. Dabei dokumentierten die Kommentatoren die Sammlungs- und Wirkungsgeschichte der Briefe auf diesen selbst, wie wir nun am Beispiel des *Fengjutie* verfolgen wollen.

*

Die frühesten Anhaltspunkte für die Geschichte unserer drei Briefe nach dem Tode des Wang Xizhi sind die Signaturen von kaiserlichen Kalligraphie-Experten aus dem 6. und 7. Jahrhundert. Rechts neben dem ersten Brief erkennt man die linke Hälfte der Signatur eines gewissen [Xu] Sengquan (Abb. 1g) und neben dem zweiten Brief die Signatur [Tang] Huaichong (Abb. 1j). Beide Männer gehörten zu einem Komitee, das mit der Sichtung der kalligraphischen Bestände in der Palastsammlung des Kaisers Wu der Liang-Dynastie (r. 502–549) beauftragt war. Soweit wir wissen, war dies das früheste derartige Komitee an einem Kaiserhof.[2]

Durch ihre Signaturen bezeugten die Experten, daß sie das von ihnen in die kaiserliche Sammlung aufgenommene Werk für echt hielten. Xu Sengquan hatte ein Blatt neben den Brief des Wang Xizhi gelegt und dann seinen Namen so über den Rand des Blattes geschrieben, daß die linke Hälfte auf der Rolle selbst und die rechte Hälfte auf dem Blatt zu stehen kam. Das Blatt wurde separat archiviert. Durch ein Wiederzusammenfügen der Signatur konnte später überprüft werden, ob die originale Rolle ausgetauscht und durch

---

[2] Für die Quellen für die Geschichte der kaiserlichen Kalligraphie-Sammlungen vor der Tang-Zeit und speziell für die Überlieferung des *Fengjutie* bis zum 11. Jahrhundert vgl. Lothar Ledderose (1979). Einen Abriß der Geschichte des *Fengjutie* gibt Ledderose (1986).

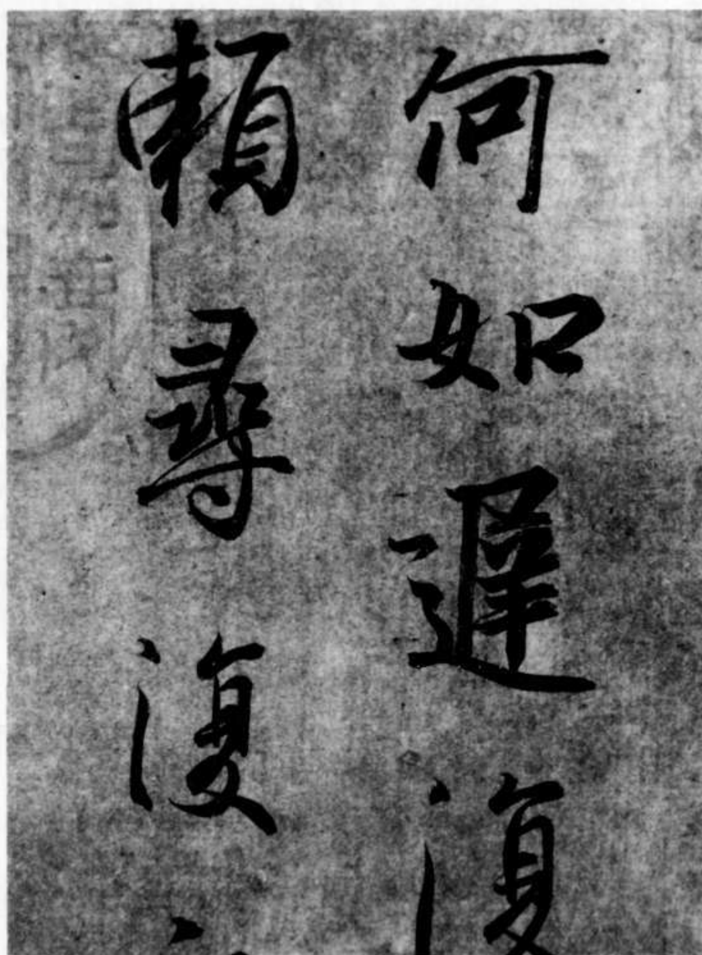


Abb. 3 Detail aus dem zweiten Brief

eine Kopie ersetzt worden war. Das gleiche Verfahren wurde in China beim Abschluß von Verträgen angewandt.

Auch nach dem Untergang der Liang-Dynastie blieb das Werk in kaiserlichem Besitz. Das bezeugen die Signatur eines Experten der Sui-Dynastie (581–618), [Yao] Cha über der Signatur des Tang Huaichong (Abb. 1k) sowie die Signaturen von drei weiteren Experten am Ende des dritten Briefes, welche der nachmalige Kaiser Yang (r. 604–616) im Stab seiner Berater zu Kuratoren seiner Kunstsammlung bestellt hatte, als er noch Prinz war (Abb. 1u). Ihre Signaturen lauten:

18. Jahr der *kaihunag*-Ära [598], 3. Monat, 27. Tag.
Gelehrter im Stab Chu-ko Ying,
Berater im Stab und Gelehrter der Kommandatur Lui Guyan,
Buddhistischer Mönch Zhiguo.

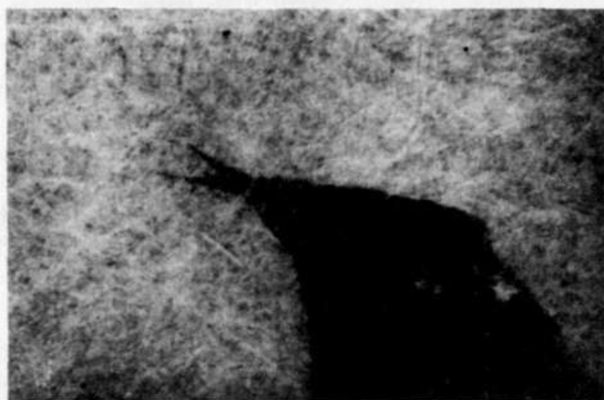


Abb. 4 Mikroskopisches Detail des Schriftzeichens *qi* (sieben) in der Nachschrift von 598

Eine von dem Kalligraphieexperten Chu Suiliang (596–658) zusammengestellte Liste der Werke des Wang Xizhi in der Palastsammlung der auf die Sui-Dynastie folgenden Tang-Dynastie (618–906) nennt 266 Stücke. Darin sind auch die drei Briefe des *Fengjutie* aufgeführt, allerdings der zweite und der dritte Brief separat vom ersten Brief. Offenbar befanden sich zu Anfang des 7. Jahrhunderts die drei Briefe zwar in der kaiserlichen Sammlung, waren aber nicht auf einer Rolle zusammenmontiert. Es ist bekannt, daß Kaiser Taizong (r. 626–649) damals von den im Palast aufbewahrten Beispielen der Handschrift des Wang Xizhi Kopien herstellen und an das Institut für Kulturpropaganda *(Hongwenguan)* ausgeben ließ, damit die Beamtenanwärter der Hauptstadt dort den Stil des Meisters üben konnten.[3] Wahrscheinlich handelt es sich bei der heute im Palastmuseum in Taipei aufbewahrten Querrolle mit den drei Briefen um eine solche in Taizongs Palast hergestellte Kopie. Es wäre ohnehin unverständlich, wenn Wang Xizhi drei verschiedene Briefe nebeneinander auf das gleiche Stück Papier geschrieben hätte. Auch Farbe und Textur des Papiers lassen eine Entstehung in der Tang-Zeit plausibel erscheinen.

Eine genauere Untersuchung der Handschrift des Wang Xizhi zeigt zudem, daß die Striche nicht mit einer einzigen Bewegung des Pinsels geschrieben, sondern in einer diffizilen, „Doppelkontur" *(shuanggou)* genannten Technik kopiert sind. Dabei werden zunächst die beiden Konturen eines Striches in feinen Linien durchgepaust und daraufhin die Binnenflächen mit vielen kleinen Tuschestrichelchen ausgefüllt, wie auf dem Detail der Zeichen aus dem zweiten Brief (Abb. 1l und Abb. 3) zu sehen. Ein unter dem Mikroskop aufgenommenes Detail des Zeichens *qi* (sieben) in den sui-zeitlichen Signaturen läßt die beiden Konturen gut erkennen und beweist, daß auch die Signaturen von 598 kopiert sind (Abb. 1s und Abb. 4).

---

[3] *Shodô zenshû,* 26 Bde. Tôkyô: Heibonsha, [3]1966–69Bd. 7, S. 16 f.; und Roger Goepper (1974), S. 9.

Zudem markieren an mehreren Stellen, so z. B. im letzten Zeichen des letzten Briefes (*de;* Abb. 1o), dünne Tuschelinien die Ränder von Fehlstellen in der Vorlage. Es handelt sich also um eine *bona-fide*-Kopie, in die Angaben zum physischen Erhaltungszustand des Originals eingetragen wurden.

Mancher Leser ist nun vielleicht enttäuscht, nachdem sich herausstellt, daß wir es in der Rolle von Taipei nur mit einer Kopie zu tun haben. Das ist jedoch geradezu der Normalfall. Alle heute noch überlieferten handschriftlichen Werke des Wang Xizhi (etwa ein Dutzend) sind wahrscheinlich Kopien, und das gilt auch für viele spätere der kanonischen Meisterwerke, was jedoch nicht verhindert hat, daß sie hoch geschätzt wurden.

Man muß sich allerdings fragen, worin die Identität eines solchen Werkes überhaupt noch besteht. Wir sind gewöhnt anzunehmen, daß die Identität eines Kunstwerkes eine physische zu sein hat. Das Ölbild an der Wand eines Museums ist eben genau dasjenige Objekt, welches vor einigen Jahrhunderten unter der Hand des betreffenden Malers entstanden ist. Spätere Hinzufügungen auf der Bildfläche sind verpönt. Chinesische Rollen hingegen ändern ihre Gestalt ständig. Es wird weiter darauf geschrieben, und wenn eine Rolle neu montiert wird, kann ein Teil des physischen Substrats erneuert, ja, es kann sogar, wie im Falle des *Fengjutie,* die originale Handschrift ausgetauscht werden. Die Identität eines solchen Werkes ist also nicht mehr eine physische. Sie ist nur mehr in der Kontinuität der Überlieferung festgemacht.

Es ist unklar, wann und auf welchem Wege das *Fengjutie* den Tang-Palast wieder verließ.[4] Für einige Jahrhunderte versinkt seine Geschichte im dunkeln. Erst in der Song-Zeit (960–1278) fällt neues Licht auf das Schicksal der Rolle, als sie im Jahr 1063 von sechzehn Männern zusammen betrachtet wird. Zehn von ihnen fügen mit eigener Hand ihre Signaturen am Ende an, dann folgen sechs weitere Namen, und anschließend heißt es (Abb. 1aa):

> [wir] haben dies im *guimao*-Jahr [1063] im ersten Monat, am 24. Tag gemeinsam angeschaut .

Es handelt sich bei diesem „Kommentar" also wieder um Signaturen späterer Betrachter, doch sie unterscheiden sich von den vor-tang-zeitlichen Signaturen. Während jene von in kaiserlichen Diensten wirkenden Kalligraphieexperten stammen, handelt es sich bei den sechzehn Connaisseuren von 1063 um Liebhaber. Freilich fanden sich darunter prominente Zeitgenossen wie der Polyhistor Ouyang Xiu (1007–1072; Abb. 1x), der Kanzler Han Qi (1008-1075; Abb. 1y) und der Kalligraph Cai Xiang (1012–1067; Abb. 1z). Mit ihren Signaturen wollten sie nicht die Echtheit der drei Briefe bestätigen. Vielmehr lag ihnen in erster Linie daran, sich selbst und der Nachwelt zu doku-

---

[4] Daß die Schwankungen im Umfang der kaiserlichen Kunstsammlung Schwankungen in der politischen Macht der Zentralgewalt widerspiegeln, diskutiert Ledderose (1978/79). Die Perioden, während derer das *Fengjutie* in der kaiserlichen Sammlung war, sind dort in einem schematischen Diagramm vorgestellt.

mentieren, daß sie in der kulturellen Tradition standen, deren Werte in der Handschrift des Wang Xizhi Gestalt gewonnen hatten, und daß sie Hüter dieser Tradition waren.

Die sechzehn Connaisseure kannten einander sicher persönlich. Angesichts der erbitterten Fraktionskämpfe in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts dürfen wir sogar annehmen, daß sie sich auch politisch nahestanden. Derartige Gruppierungen von Signaturen auf berühmten Meisterwerken der Schriftkunst und der Malerei erlauben uns manche in anderen historischen Quellen nicht zu fassende Einblicke in das Netzwerk der biographischen und politischen Verbindungen innerhalb der chinesischen Elite.

Bemerkenswert ist es auch, daß die sechzehn Namen nicht mehr wie die früheren Signaturen auf das Papier der Wang-Xizhi-Briefe geschrieben sind, sondern auf eine eigens angestückelte Papierbahn. Sie ist von den Briefen durch ein knapp handbreites, „Trennwasser" *(geshui)* genanntes Stück Seide getrennt. Damit wurde zum ersten Mal das Schriftfeld der Rolle erweitert.

Das Format der Querrolle erlaubt derartige Anstückungen in beiden Richtungen, ja fordert sie geradezu.[5] Theoretisch sind dem keine Grenzen gesetzt. Nachschriften und Siegel lassen sich so in beliebiger Menge hinzufügen, der Kommentar zu dem Werk kann ständig weitergeschrieben werden. Bei einer Neumontierung kann eine Rolle aber auch einige Abschnitte wieder verlieren, und wenn neues Material benutzt wird, kann sich ihr anschaulicher Charakter wesentlich verändern.[6] Es läßt sich daher kein Zeitpunkt definieren, zu dem ein solches Werk seine endgültige Gestalt gewonnen hat. Seinen gleitenden, nicht auf einen einzigen chronologischen Punkt fixierbaren Anfängen entspricht seine Unabgegrenztheit in die Zukunft hinein.

Als sich die sechzehn Freunde trafen, um das *Fengjutie* anzuschauen, befand es sich wahrscheinlich im Besitz des Malers und Kunstsammlers Li Wei, Sohn des Kanzlers Li Yonghe (988–1050) und Schwiegersohn des Kaisers Renzong (r. 1022-1063). Li Weis Sammlersiegel *Li Wei tushu* (Abb. 1p) ist das früheste Siegel auf der Rolle. Sammlersiegel hatte es vereinzelt bereits seit der Tang-Zeit gegeben, aber erst seit der Song-Zeit wurden sie üblich.

Einige Jahrzehnte später fand das *Fengjutie* seinen Weg zurück in den Palast des Kaisers Huizong (r. 1010–1025), einer der großen Kunstsammler, Kalligraphen und Maler auf dem Drachenthron. In einem Katalog seiner Sammlungen ist das *Fengjutie* aufgeführt.[7] Die Rolle selbst trägt den bereits

---

[5] Zu Technik und Terminologie der Montierung von ostasiatischen Bild- und Schriftrollen vgl. Robert H. van Gulik (1958), besonders S. 67–69.

[6] Zu dem hier sichtbar werdenden Kunstbegriff gibt es im Westen Parallelen innerhalb der Architekturgeschichte. Man stelle sich z. B. eine gotische Kirche mit barocker Ausstattung vor, errichtet über einem romanischen Vorgängerbau, an dessen Stelle bereits ein keltisches Heiligtum stand, die dann nach völliger Zerstörung im Kriege beim Wiederaufbau ein Gewölbe in verdeckter Stahlbetonkonstruktion erhielt.

[7] Allerdings unter dem Namen des ersten der drei Briefe, *Pingantie. Xuanhe shupu, Yishu zongbian*, ed. Taipei: Zhonghua, 1966, Kap. 15, S. 352.

erwähnten, in Huizongs preziöser Handschrift geschriebenen Titel (Abb. 1e) sowie daneben und darunter die Siegel mit zwei seiner Regierungsdevisen, nämlich *zhenghe* (1111–1117) und *xuanhe* (1119–1126; Abb. 1c). Ein weiteres großes quadratisches Amtssiegel aus der Nord-Song-Zeit (960–1127) steht neben den sechzehn Namen von 1063 (Abb. 1ab).[8]

1126 endete die glanzvolle Herrschaft Huizongs im politischen Desaster. Krieger des Fremdvolkes der Dschurdschen verschleppten ihn als Gefangenen nach Norden. Der Hof setzte sich nach Süden ab und nahm dabei große Teile der kaiserlichen Kunstsammlungen mit. Gaozong (r. 1127–1162), ein Neffe Huizongs, etablierte die Südliche Song-Dynastie in der heutigen Stadt Hangzhou. Sein Siegel mit der Regierungsdevise *shaoxing* (1131–1162) findet sich dreimal auf der Rolle (Abb. 1b, 1i, 1q). Als kaiserlicher Souverän erlaubte er es sich, wie auch schon Huizong, einige seiner Siegel direkt auf das Papier der Wang-Xizhi-Briefe zu stempeln. Zwei Siegel von Gaozongs Frau, der Kaiserin Wu, sieht man ebenfalls auf der Rolle (Abb. 1w, 1af).[9]

Der Kunstkenner Zhou Mi (1232–1308) berichtet, daß Kaiser Gaozong der Wiederaufbau der Palastsammlung sehr am Herzen lag.[10] Er ließ z. B. Werke zurückerwerben, die die Dschurdschen erbeutet hatten und zum Kauf feilboten. Auch gab es in Gaozongs Palast wieder einen Stab von Experten, deren Aufgabe es war, die hereinkommenden Rollen zu sichten und neu zu montieren. Sie teilten die Werke nach Qualität und Alter in verschiedene Gruppen und standardisierten innerhalb einer Gruppe die Montierung. Die Maße waren die gleichen, das Format der Titelschildchen und die Plazierung der Siegel waren festgelegt. Zhou Mi beklagt jedoch, daß die Kuratoren stümperhaft arbeiteten und bisweilen frühere Nachschriften und Siegel abschnitten und wegwarfen, so daß sich die Geschichte von einigen Stücken nicht mehr zurückverfolgen ließ. Er erwähnt insbesondere, daß alle von Kaiser Huizong geschriebenen Titel abgeschnitten und weggeworfen wurden.[11] Auf dem *Fengjutie* könnten daher der in Huizongs Handschrift geschriebene Titel sowie seine Siegel ebenfalls spätere, *bona fide* vorgenommene Ergänzungen sein. Zhou Mi berichtet auch von einer Unbehagen einflößenden Praxis, Rollen in besonders schlechtem Zustand von Spezialisten genau kopieren zu lassen und den Kopien dann künstlich ein altes Aussehen zu verleihen, indem man das Papier tönte. Auch Kopien der entsprechenden Siegel wurden auf der neuen Rolle angebracht und diese dann anstelle des Originals der Sammlung einverleibt.

---

[8] *Binghai junjie tushi zhiyin.* Der Siegelabdruck auf dieser Rolle ist abgebildet in *Signatures and Seals on Painting and Calligraphy.* Edited by National Palace Museum and National Central Museum. 6 vols., Honkong: Cafa, 1964, Bd. I, S. 43, Nr. 0038.

[9] *Xianzhi zhuren* und *Xianzhi tangyin.* Ebd., S. 105, Nr. 154.

[10] Übersetzt und erläutert von van Gulik (1958), S. 200–215.

[11] Ebd., S. 211.

Nach der Song-Zeit verlieren sich die Spuren der Rolle zunächst wieder. Aus der Yuan-Zeit (1280–1367) datiert die gestempelte Chiffre in mongolischer Schrift[12] (Abb. 1t). In die gleiche Epoche gehören wohl auch das Siegel in Paspaschrift (Abb. 1f)[13], vielleicht auch das Sanskritsiegel (Abb. 1ai).

Aus der ersten Hälfte der Ming-Zeit (1368–1643) stammen das Siegel des Zensors Zhang Peng (1423–1494; Abb. 1ae) sowie wohl noch das eine oder andere unidentifizierte Siegel.[14] Erst seit dem 16. Jahrhundert wird der Faden der Überlieferung wieder deutlich sichtbar und reißt dann bis heute nicht mehr ab. Die zahlreichen seit dieser Zeit auf die Rolle gestempelten Sammlersiegel können im folgenden nicht mehr einzeln aufgezählt werden. Eingegangen werden soll jedoch noch auf die weiteren Nachschriften.

Erst mehrere Jahrhunderte nach den Aufschriften der sechzehn Kunstkenner und Kaiser Huizongs wird wieder eine handschriftliche Notiz auf unsere Rolle gesetzt, und zwar auf eine wiederum eigens zu diesem Zweck neu angestückten Papierbahn (Abb. 1aj). Es sind zwei Zeilen des Xiang Yuanbian (1525–1590), etwas unbeholfen in einem archaisierenden Schrifttyp geschrieben:

> Die geheime Kostbarkeit aus dem Kaiserpalast der Song-Dynastie, das *Pingan-*, *Heru-*[15] und *Fengjutie* von Wang Xizhi, dem General zur Rechten unter der Jin-Dynastie, hat in der Ming-Dynastie, im *jiazi*-Jahr der Ära *jiajing* [1564], nach der Mitte des 8. Monats Xiang Yuanbian aus Zuili mit dem Beinamen Tuschewald [Molin] begutachtet.

Xiang Yuanbian stammte aus einer begüterten Beamtenfamilie, bestand jedoch nicht selbst die Staatsexamina, sondern betrieb einen florierenden Pfandverleih. Er brachte wohl die größte Sammlung von Kalligraphie und Malerei zusammen, die je ein Privatmann in China besessen hat.[16] Den Preis, den er für seine Stücke bezahlt hatte, pflegte er auf diesen zu vermerken. Am Ende des *Fengjutieh* findet sich seine Notiz (Abb. 5):

---

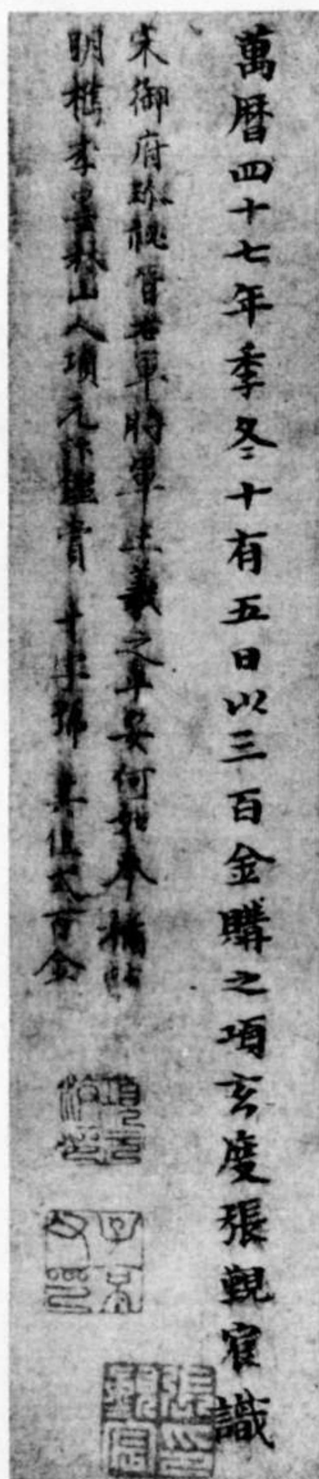
[12] Ebd., S. 426; und *Signatures and Seals* (wie Anm. 8), vol 1, S. 370, Nr. 0579.

[13] Abgebildet ebd., vol. 1, S. 371, Nr. 0581 und dort als Siegel in Paspaschrift bezeichnet. In dem von Jiang Zhaoshen geschriebenen Beiheft zur Faksimileausgabe des Nigensha-Verlages (vgl. Anm. 1), S. 13, ist das Siegel als „nicht identifiziert" aufgeführt.

[14] Jiang Zhaoshen listet ebd. alle Siegel auf der Rolle auf, identifiziert jedoch nicht die Besitzer. In dem Compendium *Signatures and Seals* sind die meisten Siegel der Rolle abgebildet, aber in der Regel nicht diejenigen, deren Besitzer nicht bekannt sind. Eine detaillierte Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte dieses und auch anderer klassischer Werke der chinesischen Kalligraphie, die alle verfügbaren Informationen auf den Rollen und Alben selbst und, parallel dazu, auch in der traditionellen Literatur auswertet, bleibt ein Desiderat der Forschung. Ich danke Herrn Lin Boting von der Abteilung für Kalligraphie und Malerei im Palastmuseum für die hilfreiche Diskussion über die Siegel, die er mit mir vor dem Original geführt hat.

[15] Die Titel der ersten beiden Briefe des Wang Xizhi.

[16] Zur Biographie von Xiang Yuanbian vgl. Ch'en Chih-mai in L. Carrington Goodrich und Chaoying Fang (Hrsg.) (1976), S. 539–544.



> Die geheime Kostbarkeit aus dem Kaiserpalast der Song-Dynastie, das *Pingan-, Heru-* unf *Fengjutieh,* hat in der Ming-Dynastie Xiang Yuanbian aus Zuili mit dem Beinamen Bergmensch vom Tuschewald [Moli shanren] begutachtet.
> Sie trägt in meiner Sammlung die Nummer *cai.* Ihr Preis war 200 Silberstücke.

Unter seine handschriftlichen Eintragungen setzte Xiang Yuanbian, wie üblich, seine Namenssiegel. Darüber hinaus aber drückte er der Rolle noch über sechzigmal seine Stempel auf! Das Erscheinungsbild des *Fengjutie* und zahlloser anderer Werke, die durch seine Hände gegangen sind, hat Xiang auf diese Weise grundlegend verändert. Chinesische Kritiker haben sein übertriebenes Bedürfnis nach Selbstdarstellung immer wieder beklagt. Nur Kaiser Qianlong übertraf im 18. Jahrhundert Xiang Yuanbian noch mit der ungeheuren Zahl von Siegeln, die er auf die Stücke in seiner Palastsammlung stempelte.

Der nächste Anhaltspunkt ist unmittelbar neben der Kaufnotiz des Xiang Yuanbian die einzeilige Notiz eines gewissen Zhang Jinchen, in der er festhält, daß er die Rolle im Jahre 1619 von einem Mitglied der Familie Xiang gekauft habe (Abb. 5):

> Am 15. Tag des letzten Wintermonats im 47. Jahr der Ära *wanli* [1619] habe ich dies für 300 Silberstücke von Xiang Xuandu erworben. Angemerkt von Zhang Jinchen.

Wieder einige Zeit später dokumentiert ein weiterer Sammler mit dem Familiennamen Zhang seinen Besitz der Rolle in einer Zeile neben den sechzehn Namen aus der Nord-Song-Zeit (Abb. 1ad):

> Zhang Xiaosi aus Runzhou mit den Beinamen Lanyi und Zezhi hat es gerade als Kostbarkeit verwahrt. (Siegel: Zezhi).

Derselbe Sammler Zhang Xiaosi schreibt 1658 eine fünfzeilige Nachschrift ans Ende der Rolle

Abb. 5 Zweite Nachschrift des Xiang Yuanbian (1525–1590) und Nachschrift des Zhang Chinzhen von 1619

(Abb. 1ak). Er zitiert zunächst die Erwähnung der Rolle in einem Buch des großen Kunsttheoretikers Dong Qichang (1555-1636) und fährt dann fort:

> ... Dong Qichang setzte keine Nachschrift ans Ende der Rolle, sondern verzeichnete sie lediglich in seinem Buch. Das zeigt seine Hochachtung. Welches Glück, daß ich nun dieses Werk anschauen kann! Respektvoll wage ich es, Jahr und Monat anzumerken: Am 8. Tag des mittleren Herbstmonats des *wuxu*-Jahres [1658]. Zhang Xiaozhi mit dem Beinamen Lanyi aus Jinkou.

In den gleichen Jahren fügte der Kunstsammler Sun Zhengze (1593–1675) einige Schriftzeichen und ein Siegel hinzu.[17] Dabei übte er eine Zurückhaltung, die sich sympathisch von der Praxis des Xiang Yuanbian und anderer abhebt. Seine kurze Zeile „Sun Zhengze aus Beiping hat es angeschaut" steht lediglich auf der Montierung (Abb. 1ah). Sun nennt nur einen einzigen seiner Namen und hat auch nicht mehr als ein Siegel auf die Rolle plaziert.

Sun Zhengze hatte als Zensoratspräsident die Eroberung Pekings durch das Fremdvolk der Mandschus im Jahre 1644 miterlebt, hatte dreimal versucht, sich aus politischem Protest das Leben zu nehmen, war dann aber doch in die Dienste der neuen Machthaber getreten. Er war einer der bedeutendsten Sammler des 17. Jahrhunderts und gab unter dem Titel „Erinnerungen an den sommerlichen Zeitvertreib im Jahr 1660" *(Gengzi xiaoxiaji)* einen Katalog der von ihm gesehenen Kalligraphien und Bilder heraus. Das *Fengjutie* ist darin allerdings noch nicht erwähnt.

Noch ein weiterer Sammler des 17. Jahrhunderts, der sich auf der Rolle mit zwei quadratischen Siegeln verewigt hat (Abb. 1ag), sei hier genannt, Dan Chongguang (1623–1692).[18] Obwohl er 1657 das höchste Staatsexamen *(jinshi)* bestanden und es dann bis zum Provinzialzensor gebracht hatte, widmete er sich später taoistischen Studien und zog sich ins Maoshan-Gebirge in seiner Heimat Jiangsu zurück. Er besaß auch die berühmte Bildrolle des Gu Kaizhi (348?–409?) mit den „Ermahnungen für die Palastdamen", welche heute als das vielleicht bedeutendste chinesische Bild in Europa im British Museum aufbewahrt wird.[19] Das Museum für Ostasiatische Kunst in Berlin besitzt eine von ihm gemalte Querrolle mit dem Titel „Orchideen und Felsen".

Wir wissen nicht, wer der letzte private Besitzer der Rolle war, bevor Kaiser Qianlong (r. 1736–1795) sie seiner Palastsammlung einverleibte. Qianlong war wohl der größte Kunstsammler der Weltgeschichte. Neben ungeheuren Mengen an Antiquitäten brachte er Tausende von Bildern und Kalligraphien in seinen Palast. Sein ganzes Leben lang beschäftigte er sich intensiv mit seinen Schätzen und setzte zahllose Gedichte und andere Nachschriften sowie Zehntausende von Siegelabdrücken darauf.

---

[17] Zu Sun Zhengze vgl. Arthur W. Hummel (Hrsg.) (1943), S. 669–670; Goepper (1974), S. 97–100.

[18] *Dan Chongguang yin* und *Jiangshang waishi.* Zu Dan Zhongkuang vgl. *Shodô zenshû* (wie Anm. 3), vol 21, S. 182.

[19] Zu dieser Rolle vgl. Kohara Hironobu, „Joshi shin zukan", in: *Kokka* 908 (Nov. 1967), S. 17–31, Teil I; 909 (Dez. 1967), S. 13–27, Teil II.

Der Kaiser nahm auch maßgeblichen persönlichen Einfluß auf die Erstellung eines über 21000 Seiten umfassenden Kataloges, in dem die Kalligraphien und Bilder der Sammlung klassifiziert und die besseren von ihnen detailliert beschrieben sind. Das *Fengjutie* ist im ersten, 1754 fertiggestellten Teil enthalten.[20] Der Katalogtext zitiert die Signaturen aus der Sui-Zeit, die Namen der sechzehn Sung-Connaiseure, den Titel und ein Siegel Kaiser Huizongs und erwähnt die Nachschriften des Zang Jinchen. Die relativ einfache Beschreibung erklärt sich daraus, daß die Spezialisten am Kaiserhof das Werk in die zweite Klasse, das heißt als Kopie einordneten.

Auf der Rolle selbst hielt sich der Kaiser auch zurück. Er schrieb keine Nachschrift und ließ nur vier Siegel darauf setzen (Abb. 1h, 1r), diese allerdings zum Teil wieder zwischen die Zeilen des Wang Xizhi selbst, was seit der Song-Zeit nur noch Xiang Yuanbian gewagt hatte. Ein anderes, heute ebenfalls im Palastmuseum in Taipei zu findendes Werk des Wang Xizhi, das *Kuaixue shiqingtie,* welches als Original eingestuft war, übersäte der Kaiser hingegen mit seinen Siegeln. Er schrieb über siebzig Gedichte und Nachschriften darauf und ließ sogar ein eigenhändig gemaltes Bild dazumontieren.[21]

Das Erscheinungsbild des *Fengjutie* erfuhr in Qianlongs Palast noch einmal eine grundlegende Wandlung, als es seine heutige Montierung erhielt. Dazu gehörten ein neuer Holzkasten mit darauf geschriebenem Titel, ein Einwickeltuch in kaiserlichem Gelb, ebenfalls mit dem Titel des Werks, das Vorsatzstück in kostbarer Seide, welche die Rolle in geschlossenem Zustand umgibt, ebenfalls mit einem Titelschildchen darauf, und dazu ein Band zum Umwickeln mit einem geschnitzten Jadestäbchen am Ende. Ausgetauscht wurden bei der Neumontierung auch alle Papierlagen auf der Rückseite, und vielleicht wurde auch die eine oder andere Änderung im Arrangement der Nachschriften und Siegel vorgenommen.

Wie die Siegel von Qanlongs Nachfolgern Jiaqing (r. 1796–1820; Abb. 1m) und Xuantong (r. 1908–1911; Abb. 1a, 1v) zeigen, blieb das *Fengjutie* auch im 19. Jahrhundert im Palast. Nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs im Jahre 1911 wurden die Kunstwerke 1924 aus den kaiserlichen Sammlungen in das „Ehemalige Palastmuseum" überführt. Seitdem war es nicht mehr üblich, Nachschriften auf die Stücke der Sammlung zu schreiben oder weitere Siegel daraufzudrücken. Der jahrhundertelange lebendige Prozeß ständiger Ergänzung und Mutation war zum Stillstand gekommen.

Die *Fengjutie*-Rolle war auch eines der über 230000 Stücke, welche die chinesischen Nationalisten unter Chiang Kaishek (1887–1975) 1948 vom Festland nach Taiwan brachten.[22] Sie wollten die kaiserliche Kunstsammlung nicht

---

[20] *Shiju baoji.* Von Zhang Zhao et al., Vorwort 1745. Nachdruck in: *Bidian zhulin, Shijubaoji* (2 Bde.), Taipei: Guoli gugong bowuyuan, 1971, Bd. 2, S. 932.

[21] Vollständig publiziert in *Jin Wang Xizhi moji* (wie Anm. 1), S. 1–13. Eine Faksimile-Reproduktion des Albums im Nigensha-Verlag, 1979, ist ebenfalls verfügbar.

[22] Vgl. dazu Chu-tsing Li (1958).

in die Hände der vorrückenden Kommunisten fallen lassen, denn ihr Besitz war ihnen Unterpfand und Legitimation der Herrschaft über China.[23]

*

Auch wenn in dieser kurzen Schilderung der Geschichte des *Fengjutie* nicht alle verfügbaren Informationen ausgewertet, nicht alle Siegel identifiziert und insbesondere auch die vielfältigen Aufzeichnungen über die Rolle in alten Katalogen nicht herangezogen sind, so ist dennoch deutlich geworden, daß sich eine Fülle an biographischen und historischen Assoziationen mit dem Werk verbindet. Das gilt in ähnlicher Weise für alle berühmten Werke der chinesischen Schriftkunst. Auffällig sind die Parallelen in der Sammlungsgeschichte. Die Namen und Siegel der Sammler des *Fengjutie* würden uns wieder und wieder begegnen, wenn wir das Schicksal der anderen handschriftlichen Werke des Wang Xizhi, der kanonischen Schriftrollen späterer Meister, aber auch berühmter Werke der Malerei verfolgen würden.

So gut wie alle der erwähnten Sammler und Connaisseure gehörten zur politisch tonangebenden Schicht der Literaten-Beamten, und in der Regel waren sie sogar besonders prominente Figuren. Wang Xizhi selbst war der Neffe eines Mannes, der eine entscheidende Rolle bei der Gründung der Jin-Dynastie gespielt hatte; 1063 war das Stück im Besitz des Sohnes eines Kanzlers, und unter den sechzehn Kennern befand sich, wie wir sahen, auch ein Kanzler; Dong Qichang, der die Rolle im 17. Jahrhundert sah, war Tutor des Kronprinzen, und auch unter den anderen Sammlern und Betrachtern des *Fengjutie* gab es Spitzenbeamte.

Der Kommentar, den diese Männer im Laufe der Jahrhunderte zu den drei Briefen des Wang Xizhi schrieben, fordert und fördert eine bestimmte Art von Rezeption der Rolle, für die es im Chinesischen einen eigenen Begriff gibt, nämlich *jianshang*, was soviel heißt wie „als Kenner begutachten und einschätzen" (appreciate). Bemerkenswert an der Rezeption im Sinne des *jianshang* ist zunächst einmal, daß sie den Inhalt der Primärtexte gar nicht einbezieht. Keiner der Kommentatoren des *Fengjutie* geht auf den Inhalt der Briefe des Wang Xizhi ein. Sie richten ihr Interesse ausschließlich auf deren Überlieferungsgeschichte. In diesem Punkt ist das *Fengjutie* allerdings nicht ganz repräsentativ. Auf vielen anderen kanonischen Schriftrollen äußern sich die Kommentatoren außerdem auch zur ästhetischen Qualität der Primärschrift. Wenn sie es hier nicht tun, so hat das seinen Grund wohl darin, daß das *Fengjutie* schon früh als Kopie eingestuft wurde. Festzuhalten ist aber, daß die Kommentatoren auch sonst so gut wie nie über den Inhalt der Primärtexte reden. Was sie interessiert, sind die Sammlungsgeschichte und die Qualität der

[23] Zur politischen Bedeutung kaiserlicher Kunstsammlungen vgl. Ledderose, *Der politische und religiöse Charakter der Palastsammlungen im chinesischen Altertum*, in: Roger Goepper et al. (Hrsg.) (1977), S. 153–159.

Handschrift. Die Briefe eines Wang Xizhi sind für sie eben nicht mehr persönliche Mitteilungen, sondern Kunstwerke.

Weiterhin ist es konstitutiv für den Akt des *jianshang*, daß der Kommentar mit dem Primärtext eine untrennbare physische Einheit bildet. Nach der Art von Jahresringen ist er auf der *Fengjutie*-Rolle immer weitergewachsen. Die späteren Hinzufügungen sind gleichermaßen Gegenstand der Rezeption, ja, im Falle des *Fengjutie* zieht der Kommentar vielleicht noch mehr Interesse auf sich als die drei Briefe selbst.

Auf den ersten Blick ist es nicht einmal erkennbar, welche Teile von Wang Xizhi stammen. So bedarf es biographischer und historischer Kenntnisse, um zu sehen, daß die Schriftzeichen zwischen den Briefen und die Signaturen hinter dem dritten Brief die Namenszüge späterer Connaisseure sind. Die visuelle Integration des Primärwerkes und der späteren Nachschriften sowie der Nachschriften untereinander lag freilich durchaus in der Absicht der Kommentatoren. Wenn ein Sammler des 17. Jahrhunderts sein Siegel neben das eines Song-Kaisers oder neben die Signaturen der sechzehn Kenner von 1063 plazierte, so begab er sich damit in eine physische Nachbarschaft zu ihnen, mit der er den Abstand von Jahrhunderten überbrückte. Alle, die im Laufe der Zeit auf die Rolle schrieben, hielten damit fest, daß sie vereint waren in der Hochschätzung des Werkes und der kulturellen Werte, die es verkörperte.

Ebenso bedeutsam wie die physische Einheit von Primärwerk und Kommentar ist es für die Rezeption, daß alle Kommentatoren mit Tusche und Pinsel auf Papier und Seide geschrieben haben, also mit den gleichen technischen und gestalterischen Mitteln wie Wang Xizhi. Briefe und Kommentar bedienen sich desselben Mediums, sie haben teil am gleichen Formsystem. (Das gilt in gewissem Sinne sogar für die Siegel, die in China ebenfalls ein Gebiet der Schriftkunst sind.)

Da alle Schreiber die gleiche Technik benutzten und den gleichen Qualitätsmaßstäber verpflichtet sind, kann der Betrachter bei allen späteren handschriftlichen Kommentaren den Rhythmus im Duktus des Pinsels, die Komposition der Schriftzeichen auf der Fläche und den Fluß der Linien nach den gleichen quasi-graphologischen Kriterien beurteilen, nach denen er auch die Briefe des Wang Xizhi beurteilt. Im Medium der Schrift stehen ihm Persönlichkeit und Charakter eines jeden Schreibers unmittelbar vor Augen, gleichviel in welchem Jahrhundert er gelebt haben mochte. Der Rezipient war zu einer kritischen Beurteilung der Schrift in der Lage, da er doch selbst jahrelang die Kalligraphie gelernt und sich ihrer rigorosen ästhetischen Disziplin unterworfen hatte.

Der Kommentar,wie wir ihn am Beispiel des *Fengjutie* sehen, entwickelt also die ästhetische Dimension des Werkes weiter. Er lenkt das Interesse des Betrachters vom Inhalt der Primärtexte ab und richtet es auf ästhetische und historische Aspekte. Indem die Kommentatoren ihre Nachschriften und Siegel, die inhaltlich lediglich Dokumentation darstellen, physisch und visuell in das

Gesamtwerk integrieren, ästhetisieren sie die kunsthistorische Dimension der Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte des Werkes und bringen sie in dieses selbst ein. Die ästhetische Symbiose von Schrift als Kunst und Schrift als Kommentar diente dazu, über viele Jahrhunderte und in einem geographischen Raum von der Größe Europas den Zusammenhalt der Schicht der Literaten-Beamten zu stärken und die Kohärenz ihrer politisch-kulturellen Traditionen zu garantieren, eine Kohärenz, die in der Weltgeschichte ohne Parallele ist.

*

Die Auflösung der traditionellen Literatenklasse in unserem Jahrhundert brachte für die Geschichte der chinesischen Schrift den größten Innovationsschub seit der Zeit des Wang Xizhi. War die Schriftpraxis früher das Monopol der Literaten, so soll nun das ganze Volk ihr Träger sein. Entsprechende Maßnahmen der Regierung haben inzwischen fast alle Chinesen das Lesen und Schreiben gelehrt. Hatten die Neuerungen der Jin-Dynastie dazu gedient, die ästhetische Dimension der Schrift zu entwickeln und für die Identität der Literaten fruchtbar zu machen, so ist es nun das Ziel, die Bevölkerung in ihrer Gesamtheit am System der Schrift partizipieren zu lassen und damit die nationale Identität zu stärken.

Zum erstenmal seit dem 4. Jahrhundert wurde mit den in China (und Japan) offiziell eingeführten vereinfachten Schriftzeichen auch wieder ein neuer Schrifttyp geschaffen. Er soll das Erlernen der Zeichen erleichtern und das Schreiben beschleunigen. Zum erstenmal nach eineinhalb Jahrtausenden gibt es auch wieder prinzipielle Neuerungen in Schreibmaterial und -technik, wie Kugelschreiber, Computerschirm und Druckmaschinen. Auch sie tragen dazu bei, die Schrift universeller einsetzbar zu machen.

Ob dabei notgedrungen die überkommenen ästhetischen Maßstäbe verwässert werden, bleibt zu beobachten. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß die Handschrift bisher immer noch die Grundlage der Schreibpraxis geblieben ist. Sowohl relativ wie absolut unterziehen sich heute weit mehr junge Menschen als je zuvor in China der Disziplin des Schreibenlernens mit der Hand. Die in den kanonischen Meisterwerken formulierten stilistischen und ästhetischen Standards gelten noch, und bedeutende Kalligraphen genießen eine besondere Art von Ansehen. Politiker schreiben mit der Hand Schrifttafeln für öffentliche Gebäude und Titel für Zeitungen, und von charismatischen Figuren wird eine besondere Kalligraphie erwartet, wie das Beispiel Mao Zedongs zeigt.

Auch gilt noch immer, daß jeder, der selbst schreiben gelernt hat, beim Betrachten der Schrift eines anderen einen unmittelbaren und augenfälligen Eindruck von dessen Persönlichkeit gewinnt. In der traditionellen Gesellschaft trug dies dazu bei, den sozialen Zusammenhalt zwischen den Mitgliedern der kulturtragenden Schicht zu festigen. Heute stärkt das Formsystem der

Kalligraphie das Zusammengehörigkeitsgefühl der gesamten Bevölkerung und hilft so, in einer sich nivellierenden Weltkultur die nationale Eigenart zu bewahren.

Die Funktion kanonischer Meisterwerke wie des *Fengjutie* hat sich ebenfalls prinzipiell gewandelt. Wie wir sahen, kam der lebendige Prozeß des Wachstums der Rolle zum Stillstand, als sie ins Museum überführt wurde. Seither orientiert man sich auch in China an einem in Europa entwickelten Begriff vom Kunstwerk, der dessen physische Integrität und Unveränderlichkeit einbeschließt.

Zugleich hat sich der Kreis der Rezipienten noch einmal schlagartig vervielfacht. Durch die Erschließung der ästhetischen Dimension im vierten Jahrhundert waren nicht mehr nur der ursprüngliche Adressat des Briefes, sondern alle gebildeten Kenner, die den Brief in einer Kunstsammlung zu Gesicht bekamen, zu seinen potentiellen Rezipienten geworden. War damit deren Zahl auch enorm gewachsen, so handelte es sich dennoch um eine begrenzte Gruppe von *insidern*. Zugang zu Privatsammlungen und insbesondere zur kaiserlichen Sammlung hatten grundsätzlich nur Mitglieder der Literaten-Beamtenklasse. Als Schauobjekt in einem modernen Museum wurde das *Fengjutie* aber einer allgemeinen Öffentlichkeit zugänglich. In den letzten dreißig Jahren haben mehr Menschen die kanonischen Meisterwerke der chinesischen Kalligraphiegeschichte gesehen als in den voraufgegangenen eineinhalb Jahrtausenden.

Dennoch definiert das *Fengjutie* immer noch die Identität einer Gruppe. Früher war es die herrschende Klasse im Reich, heute ist es die chinesische Kulturnation in der Welt, denn der Kreis der Rezipienten ist beschränkt auf diejenigen, die selbst die chinesische Schrift gelernt haben, das heißt im wesentlichen auf die chinesische Bevölkerung. Daß ein Staatsschatz wie das *Fengjutie* einen prominenten Platz in einem imaginären Museum der Weltkunst einnehmen könnte wie die Pyramiden oder die Mona Lisa, ist nicht zu erwarten.

Die Veränderungen in der Geschichte der chinesischen Schrift im 20. Jahrhundert haben auch die Kommentare andere werden lassen. Es werden zwar weiter Kommentare zum *Fengjutie* geschrieben, aber nicht mehr in materieller und ästhetischer Symbiose mit den Briefen des Wang Xizhi. Waren die früheren Kommentare nur Kennern zugänglich, die zugleich die originale Rolle selbst betrachten durften, so zielen die heutigen Kommentatoren auf ein breites Publikum. Sie bedienen sich jetzt auch nicht mehr des gleichen Mediums und der gleichen Technik wie Wang Xizhi, künstlerische Kongenialität ist nicht mehr ihr Ideal. Statt dessen nutzen sie Buchdruck, Photographie und audiovisuelle Systeme. Damit schaffen sie Raum für kritische Distanz.

Literatur

Goepper, R. (1974), *Shu-p'u. Der Traktat zur Schriftkunst des Sun Kuo-t'ing.* Wiesbaden.

Goepper, R. et al. (Hrsg.) (1977), *Zur Kunstgeschichte Asiens,* Wiesbaden.

Goodrich, L. C./Chaoying Fang (Hrsg.) (1976), *Dictionary of Ming Biography 1368–1644,* 2 Bde., New York/London.

Gulik, R. H. van (1958), *Chinese Pictorial Art as Viewed by the Connoisseur,* Serie Orientale Roma 19, Rom.

Hummel, A. W. (Hrsg.) (1943), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period,* Washington.

Ledderose, L. (1978/79), „Some Observations on the Imperial Art Collection in China", in: *Transactions of the Oriental Ceramic Society* 43, S. 33–46.

Ledderose, L. (1979), *Mi Fu and the Classical Tradition of Chinese Calligraphy,* Princeton.

Ledderose, L. (1986), „Chinese Calligraphy: Its Aesthetic Dimension and Social Function", in: *Orientations* (October, 1986), S. 35–50.

Li, Chu-tsing (1958), „Recent History of the Palace Collection", in: *Archives of the Chinese Art Society of America* XII, S. 61–75.

Ludwig Finscher

Variation als Kommentar

In seinem 1908 veröffentlichten Aufsatz „Über die Variation" schreibt der Musiktheoretiker und Musikhistoriker August Halm:

> Die Variationenform wendet sich an eine grundlegende Eigenschaft des menschlichen Geistes, an die Neigung, Beziehungen zu entdecken, zu schaffen; der Geist will ordnen, vergleichen, Zerstreutes unter größere Gesichtspunkte sammeln, Entwicklungen vom Keim her verfolgen, Entwickeltes zum Keim zurückdenken; der Reiz der Variation liegt in dem Spiel de Erinnerung mit der neugearteten Gegenwart; in der Besiegung und Erhebung der zeitlichen Folge durch das Begreifen des logischen Zusammenhangs. Die obige Bestimmung des Reizes, welchen die Variationenform dem guten Zuhörer gewährt, ist eigentlich ganz auf dessen aktive Tätigkeit begründet, insofern der Zuhörer eine vom Komponisten gestellte Aufgabe löst, nämlich sich stets über den Zusammenhang der Variation mit dem Thema zu orientieren, den Weg hin und zurück zu finden (Halm 1908/1978, S. 102–114, Zitat 106).

Paraphrasiert vom entgegengesetzten Gesichtspunkt, heißt das: Der Komponist schafft einen Zusammenhang, der zugleich ähnlich und unähnlich dem gegebenen (oder von ihm geschaffenen) Thema ist; das Verhältnis von Ähnlichkeit zu Unähnlichkeit wechselt von Variation zu Variation. Voraussetzung ist, daß das Thema erkennbar bleibt, auf welche technische Weise auch immer. Die Forderung nach Erkennbarkeit des Themas wurde zuerst offenbar von dem Lexikographen Sébastien de Brossard 1703 erhoben und nach ihm sehr schnell und allgemein als ein Prinzip der Variationen-Technik akzeptiert:

> Mais en fait de Musique, on apelle Variation les différentes manières de jouer ou de chanter un Air [...] de manière cependant qu'on puisse tousjours reconnoître le fond de cet Air (Brossard 1703, 2/1705, S. 217).

Dabei machen Brossards Hinweise auf mögliche kompositorische (oder auch nur spieltechnische, improvisatorische) Kunstgriffe deutlich, daß er das Variieren eines Themas, nicht das Variieren oder Figurieren über einem Thema meint:

> ... les différentes manières [...] soit en subdivisant des notes en plusieurs de moindre valeur soit en y ajoutant des agréments, etc. (ebd.)

Die Unterscheidung ist wichtig, weil im Laufe des 18. Jahrhunderts die Variation *über einem* Thema, die cantus-firmus-Variation immer mehr durch die Variation *des* Themas verdrängt wird – wenngleich noch auf dem Höhepunkt der Wiener Klassik Haydn einen großen Satz in der Technik der cantus-firmus-

Variation schreibt: den langsamen Satz des Streichquartetts opus 76 Nr. 3 mit den Variationen über „Gott erhalte" (1797). Allerdings war zu diesem Zeitpunkt die cantus-firmus-Variation bereits eine so historische Technik, daß der Gedanke naheliegt, Haydn habe sie hier, bei der Bearbeitung gerade dieses Liedes, in doppelter Symbolik verwendet: als „alte" Technik im Sinne von Ehrwürdigkeit und als Darstellung einer durch alle Variation hindurch „unantastbaren" Melodie.

Während nun in der Kompositionspraxis die cantus-firmus-Variation schon im 18. Jahrhundert zurückgedrängt wurde, aber doch nie ganz verschwand, herrscht in der Kompositionstheorie (wenn man von den im 19. Jahrhundert beginnenden Beschreibungen historischer Stile absieht) die Variation *des* Themas seit Brossard absolut (dazu der grundlegende Artikel von Weber 1986). So heißt es in der – in ihrer Zeit viel gelesenen und einflußreichen – Aesthetik der Tonkunst von Ferdinand Hand:

> Mit der Figuration war auch die Möglichkeit der Variation gewonnen. Unter diesem Namen verstehen wir eine Reihe von verschiedenen Gestaltungen eines melodischen Satzes durch Verwendung der Mittel, welche Figuration, harmonische Kombination, contrapunctische Kunst darbieten; ein Thema erscheint in verschiedenen Formen, bald melodisch zergliedert, erweitert, ausgeführt, bald in Harmonien umgesetzt, bald unter veränderter Farbe und von Schmuck geziert, bald in fugirter oder canonischer Gestalt, doch so, daß es immer als Grundlage erkannt und daraus abgenommen wird, wie der menschliche Geist umgestaltend einen Gedanken zum Gegenstand seiner freien Tätigkeit bei der Wahl der Formen zu machen vermag. Zugleich aber zeigt sich hierbei im Besonderen, wie das Gefühl mit der Reflexion verschmilzt und so zum sentimentalen wird (Hand 1841, S. 354–355).

Auf die Wiedererkennbarkeit wird auch später großer Wert gelegt: Der Komponist darf:

> das Thema nie aus den Augen verlieren; denn wo dasselbe sich bis zum Unkenntlichen birgt oder unter allerlei Passagen und Sprüngen gänzlich verschwindet, hebt sich die Variation von selbst auf (ebd., S. 359).

Und schließlich muß ein Thema bedeutend sein, um bedeutende Variationen zu inspirieren:

> Die Wahl eines Themas bezeugt die besonnene Urtheilsfähigkeit des Componisten. Er kann überhaupt nur ein solches wählen, welches der Variation fähig ist, also sowohl einen bedeutsamen und eigenthümlichen Inhalt in sich faßt, als auch denselben in solcher Einfachheit darbietet, daß in ihm nicht schon vorausgenommen ist, was erst durch die Ausführung hinzukommen soll. Dies wohl erwägend, wählten die Meister hierzu einfache Lieder oder liederartige Sätze, in denen namentlich der Rhythmus wohlgefällig und ausdrucksvoll hervortrat. Aber auch nicht zu voll und zu großartig darf die Bedeutsamkeit vorliegen, damit nicht Würdevolles oder Erhabenes einem in Passagen sich ergehenden Spiel der Phantasie preisgegeben werde (ebd., S. 358).

Bei Schumann wird daraus schon etwas früher, in charakteristisch romanti-

scher Wendung, die Forderung nach „poetisch" bedeutsamen Variations-Themen:

> Schon an der Wahl des Themas erkennt man seinen Mann. Je mehr Erinnerungen sich an dieses knüpfen, je beziehungsvoller, tiefsinniger werden die Gedanken darüber ausfallen. Das allgemeine prosaische Mantellied kann aber schwerlich zu Außerordentlichem begeistern und dürfte es nicht einmal, da eben auch Variationen ein Ganzes bilden sollen, das seinen Mittelpunkt im Thema hat (daher man dies manchmal in die Mitte oder auch zum Schluß setzen könnte) (1836; Kreisig I, 1914, S. 222).

Tatsächlich hatte schon der ganz junge Schumann die Poetisierung der Variation auf die Spitze getrieben, indem er in seiner berühmten ersten Rezension von Chopins Variationen über „La ci darem la mano" Don Giovanni, Zerlina, Leporello und Masetto als „redende Charaktere" in den einzelnen Variationen wiederfand (1831; Kreisig I, 1914, S. 5–7). Beethovens Diabelli-Variationen wären nach den ästhetischen Überlegungen Hands und nach den poetischen Überlegungen Schumanns verfehlt, wenigstens was die Wahl des Themas angeht. Etwas mehr Verständnis finden sie erst im Variationen-Kapitel der Kompositionslehre von Adolph Bernhard Marx, in dem auch zum ersten Mal die Unterscheidung von Formal-Variation und Charakter-Variation (heute meist Figural- und Charakter-Variation) eingeführt wird (Marx 1845, S. 51–90).

Die zitierten Texte können als Annäherungen an ein Konzept „Variation als Kommentar" gelesen werden, aber das Konzept selbst taucht in der ganzen musikästhetischen und musiktheoretischen Literatur fast nirgendwo auf. Am nächsten kommt ihm das populärste Musiklexikon des 19. Jahrhunderts:

> Das Thema der Variationen legt seinen Inhalt auch ohne sie vollständig dar, dieser erlangt durch sie nur eine allseitigere Beleuchtung und demnach allerdings auch eine Vertiefung. Es ist klar, das dies nicht in einer Variation erreicht werden kann, und so wird das Thema mit Variationen zu einer besonderen Kunstform, welche sowohl für sich als auch als Teil einer größeren Form bestehen kann (Mendel-Reißmann 1878).

Und die offenbar einzige Stelle, an der der Begriff Kommentar auftaucht, behandelt nicht die Variation an sich, sondern eine spezielle Technik der Themenerweiterung

> L'*amplification thématique,* sorte de Variation à la fois intrinsèque et extrinsèque, dans laquelle la présence du Thème, au lieu de se révéler constamment par une superposition effective ou possible de sa mélodie, résulte seulement du sens tonal général et de certains points de repère, harmoniques ou mélodiques, reparaissant dans un ordre constant: c'est une sorte d'*interpretation* ou de *commentaire* musical du Thème plutôt qu'une exposition ornée ou contrepointée (d'Indy 1909, S. 436; frdl. Hinweis von Horst Weber, Essen).

In unfruchtbares Gelände führt dagegen die zunächst verheißungsvoll erscheinende Verbindung von Variation und Rhetorik, die der Abbé Vogler in sei-

ner Rezension der Variationen über „God save the King“ von Johann Nikolaus Forkel, dem späten Vertreter der musikalisch-rhetorischen Tradition zieht, denn Voglers Begriffe der eigentlichen wie der musikalischen Rhetorik sind gleich eingeschränkt:

> Veränderungen sind eine Art musikalischer Rhetorik, wo der nämliche Sinn in mancherlei Wendungen vorkömmt, mit dem Unterschiede, daß die Gränzlinien viel genauer in der Musik als in der Redekunst bestimmt werden [...] nicht [der] Rhythmus, nicht einmal ein vorgeschriebener Einschnitt, auch selbst das Silbenmaas gereimt seyn sollender Verse, läßt sich noch lange nicht mit dem engen Pfade vergleichen, den uns das Thema ausgesteckt und eingezaumt hat. [Selbst die detaillierteste Vorschrift für eine Ballettkomposition] ... läßt sich nicht mit der Eingeschränktheit vergleichen, die das Eigenthümliche der Veränderungen ausmacht; denn, nicht nur Cäsur, Rhythmus und Tonfolge, sondern auch Analogie der Harmonien und Melodien sind genau vorgezeichnet. Diesem strengem Bezug aufs Thema, den man nie aus dem Gesichte verlieren darf, unbeschadet, öffnet sich doch auf der anderen Seite eine Aussicht in das weiteste Feld, wenn von der Einkleidung die Rede ist. Um Variationen zu setzen, braucht der Kompositeur kein großer Melopoet zu seyn, aber desto mehr Phraseologie muß er inne haben. Sein Hauptverdienst ist, neue Spielarten erfinden, neue Formen, neue Figuren der Vorzeichnung anpassen: er muß in der Analogie glücklich, d. i. im Stande seyn, dieselbige Analogie die im Thema zwischen Harmonien und Harmonien, zwischen Melodien und Melodien herrscht, in den Veränderungen beizubehalten: kurz, jeden Karakter, den er dem ersten Takt anweist, durchaus fortzuführen. Dieser außerordentlichen Geschmeidigkeit von Einlenkungen, wodurch er die Einheit erzielet, muß die schöpferische Formenerzeugung, die uns die Mannichfaltigkeit gebiert, das Gleichgewicht halten (Vogler 1793, S. 5–7).

Was Forkel komponiert hat und was Vogler auf fünfzig Druckseiten und acht Blatt Noten mit in jedem Sinne erschöpfender Pedanterie „verbessert“, sind dann aber doch nur ganz gewöhnliche Figural-Variationen.

Dennoch wirkt die Idee, Variation als Kommentar zu verstehen, unmittelbar einleuchtend. Sucht man nach ihr nicht in der Theoriegeschichte, sondern wendet man sie auf die Kompositionsgeschichte an, dann zeigt sie sehr schnell ihre Fruchtbarkeit. Dabei legt der Weg, der von der Figuralvariation des 18. Jahrhunderts zu Beethovens Diabelli-Variationen führt, die These nahe, daß die Affinität zur Idee des Kommentars parallel zur kompositorischen Differenzierung und die Ergiebigkeit des Kommentars parallel zur Entfernung vom Thema wächst. Verkürzt läßt sich das an der Entwicklung von Beethovens c-moll-Variationen über die sogenannten Eroica-Variationen op. 34 zu den Diabelli-Variationen op. 120 zeigen.

Die psychologisch und ästhetisch begründete Forderung der Theorie nach Wiedererkennbarkeit des Themas implizierte Grenzen der Entfernung vom Thema, damit Grenzen der technischen Mittel. Für die kompositorische Praxis scheint das im 18. Jahrhundert kaum ein Problem gewesen zu sein; in einem einzigen Variationenwerk wird die am Ende doch sehr groß gewordene Entfernung selbst, in einer witzigen und vielleicht ein wenig selbstironischen Wen-

dung, zum Thema, und dieses Werk ist in jeder Beziehung ein Ausnahmewerk: Bachs Goldberg-Variationen, deren Schluß ein Quodlibet über die beiden Lieder „Ich bin so lang nicht bei dir gwest" und „Kraut und Rüben haben mich vertrieben" ist. Aber weder bei C. Ph. E. Bach und Haydn oder beim größten Variationen-Komponisten der Klassik, Mozart, werden das Prinzip der Wiedererkennbarkeit und die Techniken der Figuralvariation grundsätzlich in Frage gestellt, auch wenn vor allem bei Mozart einzelne Variationen (Moll- und Adagio-Variationen) durch Charakter-Kontraste intensiviert werden. Figurative und affekthaltige Umspielung der Melodie, Ausstufung und Auszierung des harmonischen Gerüsts, Dur-Moll-Kontrast bieten kaum Ansatzpunkte für den Begriff Kommentar.

Beethovens c-moll-Variationen, 1806 entstanden und 1807 veröffentlicht, stehen auf paradoxe Weise am Rande der klassischen Variations-Tradition (die beste Interpretation des Zyklus bei Uhde, 1980; in Dahlhaus, 1987, eine interessante, aber in der Systematisierung ausgewählter technischer Details tendenziöse Überinterpretation). Das Werk ist über einem chromatisch fallenden Quartgang im Baß aufgebaut, der zur achttaktigen Periode erweitert ist und der, einschließlich der Vorstellung des Themas, insgesamt vierunddreißigmal erklingt (die in Beethovens Zählung dreiunddreißigste Variation ist zur Coda ausgebaut und bringt den Baß zweimal). Das Thema, mit dem in den Variationen extrem frei umgegangen wird, hat den pathetischen Gestus des langsamen Teils einer französischen Ouvertüre. Der Affekt der Tonart c-moll, der Ouvertüren-Gestus und die traditionelle, zu Beethovens Zeit noch geläufige Bedeutung des chromatischen Quartgangs abwärts als „passus duriusculus", damit als Leidens-Symbol der barocken musikalisch-rhetorischen Figurenlehre wirken zu einem ungewöhnlich stark archaisierenden Tonfall zusammen.

Notenbeispiel 1

Damit stellt sich das Werk in den Zusammenhang, ja geradezu an die Spitze der Tendenzen zu einer intensiven kompositorischen Auseinandersetzung mit

Allegretto

„passus duriusculus"

Notenbeispiel 1

„alter“ Musik, speziell mit Bach und Händel, die in der Wiener Klassik seit den 1780er Jahren eine Rolle spielen; zugleich wird die Gattung Variation, die im frühen 19. Jahrhundert Tendenzen zum Abgleiten in die musikalische Unterhaltung zeigt, durch diese Bezüge nobilitiert. Schließlich dürfte auch die Zahl der Variationen nicht zufällig sein: Bachs Goldberg-Variationen, die kurz nach 1800 in mehreren gedruckten Ausgaben verbreitet waren, bestehen aus Thema, dreißig Variationen und der Wiederholung des Themas; zugleich führt ein Weg zu den dreiunddreißig Diabelli-Variationen. Die Variationen selbst aber sind im c-moll-Werk virtuose Figural-Variationen mit einem starken Akzent auf der Vorführung spieltechnischer Probleme. Die Bindung an das chromatische Baß-Modell erlaubt es dem Komponisten, das Thema überaus frei zu behandeln, aber dabei werden der Charakter wie die Elemente des Themas eher neutralisiert als verschieden beleuchtet oder analysiert. Der Begriff Kommentar findet hier keinen Anhalt.

Die Eroica-Variationen op. 35 (so genannt, weil Beethoven das Thema wenig später für das Finale der Eroica benutzte) sind 1802 geschrieben und 1803 gedruckt worden, also älter als die c-moll-Variationen (eine sehr schöne Interpretation bei Dahlhaus, 1987, S. 212 ff.). Beethoven hat zu ihnen und zum Schwesterwerk op. 34 in einem Brief geschrieben, sie seien „auf einer wirklich ganz neuen Manier bearbeitet, jedes auf eine andere verschiedene Art“. Damit ist vermutlich auch gemeint, daß sich besonders op. 35 sehr viel komplizierter zum Thema verhält als die c-moll-Variationen (daß die „Nobilitierung“ der Gattung hier nicht nur durch den Rückgriff auf barocke Traditionen, sondern umgekehrt durch Modernisierung der klassischen Variationstechniken erreicht wird, liegt auf einer anderen Ebene). Das beginnt mit der Formulierung des Themas selbst: zunächst wird nur der „Basso del Tema“ vorgestellt, erst allein, dann mit einer, mit zwei und schließlich mit drei frei kontrapunktierenden Stimmen, in denen auf die Thema-Melodie (die wir ja noch nicht kennen) vorausgewiesen wird. Im letzten Abschnitt, „a quattro“, werden diese Vorausweisungen zunehmend deutlicher und leiten über zur Vorstellung des „Thema“; erst danach beginnen die Variationen. In ihnen werden Melodie *und* Baß variiert, und zwar von Anfang an auf mehreren Ebenen. So beginnt die erste Variation über dem am Anfang unveränderten, dann leicht variierten Baß mit einer melodischen Bewegung, die nicht an den ersten, sondern an den zweiten Teil des Themas anknüpft (womit an das gerade erklungene Thema direkt, aber paradox angeknüpft wird); im zweiten Teil wird die Melodie des zweiten Thema-Teils mit konventionellen Figuren umspielt, aber der Baß in den ersten vier Takten wird ausgefüllt und – vor allem – das charakteristischste Element, die drei fortissimo-Schläge auf b, wird eliminiert. In der zweiten Variation wandert am Schluß des ersten Teils der Baß als verzierte Melodie in die rechte Hand, und der zweite Teil beginnt als freie Kadenz, in der aber nun die in der ersten Variation unterdrückten fortissimo-Schläge (mit sehr komischer Wirkung) „nachgeholt“ werden.

Notenbeispiel 2

Das heißt: weit über die „allseitige Beleuchtung" und „Vertiefung" hinaus, die bei Mendel/Reißmann gefordert wird, und weit über die traditionellen Variations-Techniken hinaus, durchaus aber mit deren Hilfe geht es hier um die

Tema

Var. I

Notenbeispiel 2

Umstellung, Neuverbindung und Auflösung der Melodie-Abschnitte, um Veränderungen in der Relation Baß und Melodie, kurz, um strukturelle Eingriffe; im Laufe des Werkes kommen dann eine extreme Zuspitzung des Prinzips Charakter-Variation (Variation 13 und 14) und eine figurative Auflösung des Themas (Variation 15) hinzu, die schon auf den Variationensatz der Klavier-

Var. II

presto

Tempo I

Notenbeispiel 2

sonate op. 111 vorausweisen. Das Werk ist also – auch – eine Demonstration dessen, was aus den Elementen des Themas, nicht nur dem „wiedererkennbaren" Thema als Ganzem, gemacht werden kann. Es ist eine Analyse des Themas, ein Kommentar zu einigen (nicht allen) seiner Möglichkeiten.

Die c-moll-Variationen, die Eroica-Variationen und auch das op. 34 sind über eigene Themen Beethovens geschrieben, nicht – wie es im frühen 19. Jahrhundert üblich war und wie es auch Beethoven oft gemacht hat – über populäre Opern-, Lied- oder Instrumentalmelodien. Die Diabelli-Variationen sind über einen Walzer Komponiert, den der Verleger und Komponist Anton Diabelli einer großen Zahl von Komponisten mit der Bitte, je eine Variation zu schreiben, vorgelegt hatte. Das war 1819; bis das Werk erscheinen konnte, wurde es 1824, denn einige der Komponisten ließen sich Zeit – vor allem Beethoven, der schließlich nicht eine Variation, sondern dreiunddreißig Variationen lieferte (die Diabelli 1823 separat herausbrachte). Die Entstehungsgeschichte von Beethovens op. 120 war lang und verwickelt; sie ist erst in jüngster Zeit geklärt worden (Kinderman, 1987; die beste analytische Darstellung daneben ist Münster, 1982). Das Werk ist ähnlich verwickelt und, rücksichtslos gegenüber dem Auftraggeber und gegenüber allen Konventionen der Zeit, monumental und darin nur den Goldberg-Variationen vergleichbar. Wenn die Eroica-Variationen als ein Auswahl-Kommentar verstanden werden können, dann sind die Diabelli-Variationen ein umfassender und (in jeder Hinsicht) erschöpfender Kommentar, „Haufen über Haufen" kommentierender Bemerkungen, witzig, übermütig, grob, sarkastisch, ernst, versponnen, gebildet, gelehrt. Den Ausgangspunkt für die ungeheuerliche Anstrengung des Werkes bildete offenbar die Simplizität und Konventionalität des Themas; nach den Erinnerungen Carl Czernys und Anton Schindlers (wobei letzterer allerdings nicht sehr zuverlässig ist) soll Beethoven über das Thema mit dem „Schusterfleck" (das ist die Sequenzierung eines Motivs um einen Ganzton nach oben) gespottet haben. Wie in op. 35 besteht das Thema aus einer Melodie (wenn man sie denn so nennen will) und, vor allem, einem melodisch geprägten Baß, aber anders als in op. 35 sind beide musikalisch extrem unergiebig.

Notenbeispiel 3

Gerade daran entzündet sich, im Widerspruch, die Phantasie des Komponisten. Anders als in op. 35 spielen traditionelle Figurations-Techniken keine Rolle mehr, und weit über die Verfahren in op. 35 hinaus wird das Thema analysiert. Dabei geht es nicht mehr darum, einzelne Abschnitte zu ersetzen und neu zu kombinieren; vielmehr wird das Thema vollkommen in seine melodischen, harmonischen und motivischen Elemente aufgelöst, und aus den manchmal winzigen Partikeln, die dieser Prozeß hinterläßt, werden neue Gestalten gebildet, die mit dem Thema hörbar oft nichts mehr zu tun zu haben

scheinen. Zudem sind alle diese Gestalten als Charakter-Variationen, ihre Folge als Charakter-Kontraste organisiert, und in die Charaktere sind Anspielungen auf historische Stil-Sphären, auf eigene und fremde Werke eingebaut. Ganz wenige Andeutungen müssen (und können angesichts der guten Literaturlage, wozu wiederum Dahlhaus 1987 zu nennen ist) hier genügen. So entfernt sich schon die erste Variation als Marsch sehr weit vom Thema, und ihre chromatischen Bässe bringen die Harmonik bedrohlich ins Wanken – ein recht grimmiger Kommentar zum Thema. Die melodische Bewegung der Oberstimme ist noch simpler als im Thema; um so mehr fällt der Auftakt cis-d zum Takt 5 auf, der sich erst sehr viel später als Anspielung auf op. 111 und als Vorgriff auf den Schluß erweist, in dem sich die Anspielungen auf diese Sonate häufen.

Thema
Vivace

Notenbeispiel 3

Notenbeispiel 4

Die fünfte Variation spielt den Rhythmus des Kopfmotivs, die neunte das Kopfmotiv selbst durch. Die vierzehnte Variation greift den Satztypus der

Var. I
Alla Marcia maestoso

Notenbeispiel 4

langsamen Einleitung einer französischen Ouvertüre auf, die fünfzehnte den Gestus und Rhythmus eines klassischen Scherzandos im Zweivierteltakt. Variation 22 ist überschrieben „alla ‚Notte e giorno faticar' di Mozart"; sie demonstriert, wie nahe Diabellis primitiver Walzer dem primitiven Gesang eines primitiven Menschen ist, aber sie kommentiert auch Leporellos dramati-

(op. 120)

Var. XXIV Fughetta
Andante
una corda, sempre legato
cresc.
p

(op. 106)

sempre dolce
cantabile
una corda
sempre legato
ri - tar - dan - do

Notenbeispiel 5

sche Situation, indem sie im zweiten Teil harmonisch aus dem Gleichgewicht gerät. Variation 23 ist eine Etüde à la Cramer; die Fughetta-Variation 24 spielt auf das zweite Fugenthema der Klaviersonate op. 106 an.

Notenbeispiel 5

Variation 31 spielt auf Bachs Goldberg-Variationen an und ist zugleich die langsame und quasi-improvisatorische Einleitung zur Variation 32, die eine Fuge ist. Variation 33 zeigt, daß im Thema auch die Möglichkeit eines leicht archaisierenden höfischen Menuetts steckt, ganz wie im (eigenen) Thema des Variationensatzes der Klaviersonate op. 111, auf den dann die abschließende figurative Auflösung des Themas noch einmal anspielt. Esoterischer Selbstkommentar, das Spiel mit historischen Stilen und die neue Variationstechnik spielen hier auf einzigartige Weise zusammen. In diesem Sinne sind die Diabelli-Variationen ein Kommentar, wie es ihn (als system-immanenten Kommentar) in der Kompositionsgeschichte nie zuvor und kaum noch einmal gegeben hat.

Literatur

Brossard, S. de (1703), *Dictionaire de musique, contenant une explication des termes grecs, latins, italiens et françois,* Paris, reprint Paris 1964.

Dahlhaus, C. (1987), *Ludwig van Beethoven und seine Zeit,* Laaber.

d'Indy, V. (1909), *Cours de Composition musicale. Deuxième livre – première partie,* Paris.

Halm, A. (1908/1978), *Von Form und Sinn der Musik. Gesammelte Aufsätze,* hrsg. von Siegfried Schmalzriedt, Wiesbaden 1978.

Hand, F. (1841), *Aesthetik der Tonkunst,* Leipzig.

Kinderman, W. (1987), *Beethoven's Diabelli Variations,* Oxford.

Kreisig, I. (1841), *Robert Schumann. Gesammelte Schriften über Musik und Musiker,* hrsg. von Martin Kreisig, Bd. I, Leipzig 5/1914.

Marx, A. B. (1845), *Die Lehre von der musikalischen Komposition praktisch theoretisch,* Teil 3, Leipzig.

Mendel, H./Reißmann, A. (1878), *Musikalisches Conversations-Lexikon,* Berlin 1870–1879, Artikel Variation.

Münster, A. (1982), *Studien zu Beethovens Diabelli-Variationen,* München 1980 (Veröffentlichungen des Beethovenhauses in Bonn. Neue Folge. Vierte Reihe. Band VIII).

Uhde, J. (1980), *Beethovens Klaviermusik. Band I. Klavierstücke und Variationen,* Stuttgart.

Vogler, Abbé G. J. V. (1793), *Verbesserungen der Forkelschen Veränderungen über das Englische Volkslied God save the King,* Frankfurt a. M. (Exemplar in Bayerischer Staatsbibliothek München)

Weber, H. (1986), Artikel Varietas, variatio/Variation, Variante, in: *Handwörterbuch der musikalischen Terminologie,* hrsg. von Hans Heinrich Eggebrecht, Stuttgart, seit 1972, dieser Artikel ausgeliefert 1986.

Personenregister

Aegidius Romanus 317
Aelius Paetus Catus 427, 430, 435 f., 440, 448
Aesop 323
al-Fārābī 287
Alfenus 457
al-Ma'mūn 285
Alexander von Aphrodisias 54 f., 287
Andreas Capellanus 325
Antigonos von Socho 168
Antin, P. 214
Antipater von Tarsos 450
Antonius 437, 448, 450
Antonius Contius 414
Apollinaire, G. 62
Apollinaris 211
Apollonios Dyskolos 67
Aquila 170, 419
Aqiva ben Josef 167
Aristoteles 29, 54 f., 58, 66, 68 f., 84, 279, 286–288, 315, 317, 323, 325, 350, 397
Arnulf von Orléans 312
Assmann, A. 9 f., 13, 20, 28, 103
Assmann, J. 9 f., 23, 56, 99, 111 f., 124 f., 130, 133, 219 f.
Ast, F. 399, 402
aṭ-Ṭabari 284, 287
Athanasius Scholasticus 413
Augustinus 199, 201, 205, 212, 315
Augustus 43
Averroes 29, 54, 68, 279, 286–288, 291, 323
Avicenna 290 f.

Bach, C. Ph. E. 487 f., 495
Badel, J.-P. 315
Bader, W. 383
Barnes, T. T. 199
Baudelaire, Ch. 62
Beethoven, L. van 485–488, 491
Bekker, I. 54
Bellissima, G. 205
Benjamin, W. 390, 404
Benn, G. 404
Benvenuto da Imola 326
Berger, A. 412–414, 416
Bernhard von Clairvaux 315, 346
Beseler, G. 449
Bidoli, D. 101, 104
Bietenhard, H. 204
Bischoff, B. 334
Blanche of Navarre 317
Blastares, M. 413
Boccaccio, G. 20, 64, 313–315, 326, 328 f.
Boethius 311, 321, 328
Bompiani, V. 58
Bordieu, P. 392
Borges, J. L. 56
Boubacar Boris Diop 381, 383–386
Boyarin, D. 184 f.
Breitinger, J. J. 394
Brückner, H. 249
Brutus 432, 446
Buddha 258
Budick, S. 184
Bultmann, R. 221–223, 234

Cai Xiang 470
Callistrat 424, 452
Cassius Longinus 454–456
Cato Censor 432, 438, 446, 448
Cato Licinianus 432
Celsus 419, 443, 457–459
Cervantes 379
Cervidius Scaevola 457
Césaire, A. 381–383, 385 f.
Chang Lu 270
Chang Tao-ling 270
Charles V. 317, 327
Chaucer, G. 356, 361–365, 371
Chiang Kaishek 476
Chladni, E. F. F. 400
Chopin, F. 485
Christus 214, 335–339, 342–344, 348–350
Chu Suiliang 469

Chu-ko Ying 468
Cicero, Marcus Tullius 293, 320 f., 435, 437, 441, 448–451
Clemens von Alexandrien 63
Clericus, J. 207
Columella 47
Corneille, P. 60, 376, 378
Coupures, E. P. 61
Cramer 495
Crassus, Licinius 437
Crébillon, P. 378
Curtius, E. R. 390
Czerny, C. 491

Dan Chongguang 475
Dante Alighieri 19 f., 313 f., 316, 326, 328 f.
de Brossard, S. 483 f.
de Lange, N. 204
de Man, P. 405
Demosthenes 294, 304
Derrida, J. 392, 396
Descartes, R. 377
Diabelli, A. 491, 494
Didymos von Alexandria 294, 304
Dilthey, W. 404
Dino del Garbo 314
Dionysios Thrax 67, 205
Donat 70
Dong Qichang 475, 477
Dorno 379
Droysen, J. G. 69
Dubs, H. 257
Dull, J. 257
Durrell, L. 64 f.

Eckhart 333, 335, 347–349, 351 f.
Ehlich, K. 9, 20, 22
El Hadj Omar 384
Eliot 371
Epikur 58
Erasmus von Rotterdam 207
Esser, J. 417
Eusebius 207, 366
Evrart de Conty 317–325, 327–329
Ezechiel 200

Fabius Pictor, Qu. 47
Festus, S. P. F. 47
Fichte, J. G. 398, 400
Fischer, H. G. 18
Fishbane, M. 26
Florentin 424
Florian, J.-P. Claris de 379
Forkel, J. N. 486
Foucault, M. 387, 392, 403 f.
Francesco da Barberino 314 f., 326
Frend, W. H. C. 199 f.
Friedrich II. 416
Fu Hsi 261

Gadamer, H. G. 13, 397, 417
Gaius 416, 424, 426, 461, 456
Galba 448
Galen 277, 286
Gamliel I. 168
Gamliel, R. 178
Gaozong 472
Gellius, Aulus 63
Georgios Choiroboskos 213
Ghellinck, R. P. 209
Gigon, O. 54
Giles of Rome s. Aegidius Romanus
Ginguéné 379
Ginzburg, C. 380, 386 f.
Goethe, J, W. von 21, 393, 395–398, 402 f.
Goldberg, A. 28, 166, 172, 182 f., 185
Gottsched, J. C. 394 f., 397
Gower, J. 315, 319, 326–328
Grabois, A. 210
Gratian 314
Grégoire, H. 376–378
Greimas, A. J. 51
Greph, S. 392
Grillparzer, F. 398
Gu Kaizhi 475
Guido Cavalcanti 314
Guillaume de Lorris 321

Haarhoff, T. J. 212
Hacks, P. 65
Halm, A. 483
Han Qi 470
Hand, F. 484
Händel, G. F. 488
Handelman, S. 184
Hardmeier, Chr. 9
Hartman, G. H. 184
Hartmann, P. 20
Hārūn ar-Rašid 285

Harvey, G. 355 f., 359, 368 f.
Haydn, J. 483 f., 487
Hegel, G. W. F. 29, 219, 223, 400
Heidegger, M. 393
Herakleon 199
Herder, J. G. 400
Hermann the German 323
Herodot 41
Hesych 63
Hieronymus 199–201, 214, 315, 420
Hipparchos 41
Hippokrates 279, 286
Hippolyt 199, 210
Ho Yen 262
Hölderlin, F. 389, 402, 404
Homer 21, 37, 55, 65, 201, 204, 210–212
Hoschaja 209
Hsiang Erh 267 f., 270–272
Huan T'an 261
Hugo von Sankt Viktor 315, 335
Huguccio (Hugotio) von Pisa 311
Huizong 463, 471–473, 476
Humboldt, W. von 391

Ibn an-Nafis 290 f.
Ibn Mālik 290
Ibn Ruschd 54, 286
Iser, W. 49, 404

Jaeger, W. 202, 286
Jao, T. 267, 270
Jarry, A. 60
Javolenus Priscus 455 f.
Jean Acart de Hesdin 323, 329
Jean de Meun 321
Jesaja 31
Jesse 342 f.
Jesus 214 f., 347–349
Jiaqing 476
Johannes Chrysostomus 199, 211 f., 315
Johannes Scotus Eriugena 340
Johannes der Täufer 214 f.
Jonathan 77
Jones, J. M. 324
Jordan, H. 202
Jörs, P. 449
Joseph (Erzvater) 335–338
Josua 202
Joyce, J. 49, 65
Judas 335 f.
Judge, E. A. 211
Julian 208–211, 216, 426, 429, 443, 449, 452, 456–459, 461
Julian der Abtrünnige 216
Junilius 212
Justin 337
Justinian 314, 407–422, 425, 445

Kaczynski, R. 211 f.
Kafka, F. 219, 222
Kandel, B. 258
Känel, F. von 16
Kant, I. 84, 391, 393, 397
Kayser, W. 403
Keats, J. 371
Keel, O. 17
Kittler, F. A. 401, 403
Klemens von Alexandrien 199
Kleomenes 42
Klostermann, E. 202
Kojève, A. 29
Konfuzius 257–261, 275 f.
Koselleck, R. 389
Krauss, S. 209
Kugel, J. L. 184

La Fontaine, J. de 379, 386
Labeo 428, 447, 454–458, 460
Lactantius Placidus 313 f.
Laelius Felix 457
Lang, B. 204
Lans de Boissy 378
Laotse 258
Lao-tzu 257–277
Larenz, K. 417
Lat Dior 384
Lawson, F. H. 415
Le Peletier 376
Legendre, P. 420 f.
Lenel 443
Leroi-Gourhan, A. 12
Lévi-Strauss, C. 24, 65
Levine, L. L. 209
Lewis, C. S. 366
Li, H. 261
Li Wei 471
Li Yonghe 471
Licinius Crassus 435 ff.

Liddell-Scott 68
Liebermann, S. 210
Livius 45, 58
Lou, Y. 265
Lucan 312
Lucius Cotta 46
Luhmann, N. 395
Lui Guyan 468
Lukas 202
Lüsebrink, H. J. 30
Lydgate, J. 322

Macrobius 46 f., 317, 320–323, 329
Maitreyi 246
Mallarmé, St. 60, 403
Mao Tse Tung 375
Mao Zedong 479
Marat, J.-P. 386
Marcell 458
Marcellus 457
Marcian 424
Marcius 45
Margarete von Navarra 64
Maria 342–344, 350
Maria Magdalena 352
Maridakis 411
Marivaux P. de Chamblain de 376
Marius Victor, Cl. 212
Marrou, H.-I. 205 f., 212
Martha 347, 349, 352
Marx, A. B. 485
Massurius Sabinus 424
Maurician 457
Mechthild von Magdeburg 344, 346 f., 350
Meng-tzu 257
Menocchio 387
Mérimée, P. 383–385
Meyer-Kalkus, R. 392
Milton 21, 371
Minicius 456
Minnis, A. J. 20, 30
Molière 376, 378
Molitor 222
Mommsen, Th. 414
Moore, R. I. 210
Moses 335, 350
Mozart, W. A. 487
Mucius 428, 435, 437, 456
Mucius augur 436 f.
Mucius Scaevola 424
Muǧāhid b. Ǧabr 283 f.
Muqātil b. Sulaimān 283 f.
Musaios 41

Nachmanides 231
Nagel, T. 29
Napoleon 392 f., 416
Nautin, P. 203, 207, 210
Neratius Priscus 457 f.
Nerva 428
Nerva filius 455
Neusner, J. 182–185
Nicholas Trevet 327 f.
Nietzsche, F. 49, 403 f.
Novalis 400, 402
Noyer-Weidner, A. 62

Ofilius 443, 447
Ong, W. 340
Onomakritos 41
Oppenheim, L. 25
Origenes 62, 67, 199–204, 206–208, 210 f., 213–215
Oshayya 175
Osing, J. 93
Ouyang Xiu 470
Ovid 312, 318, 324 f., 363

P. Crassus Mucianus 448
P. Mucius 432, 434, 446, 448, 450
P'i, H. 258
Pan, K. 259
Paulus 400, 424, 449, 454, 457, 459, 461
Paulus, Apostel 415
Pegasus 462
Peisistratos 41
Petrus Lombardus 328
Petitfaux, G. 61
Philipp der Gute 316
Philipp VI. 317
Philippus, Apostel 31
Philon von Alexandria 294
Photios 38, 63
Plamböck, G. 61
Platon 84, 286, 320, 450
Plautius, P. 455, 457
Plautus 65, 448
Plessner, H. 393
Plutarch 366

Pokora, T. 261
Polanyi, M. 30
Pomponius 429 f., 446, 456 f., 461
Pope, A. 371
Porphyrios 54 f., 286
Priscian 70
Proculus 428, 447, 455, 458, 462

Qianlong 474, 475 f.
Queneau, R. 58, 64
Quintilian 19, 58
Quintus Mucius 427–429, 432, 435 f., 439, 441, 446, 449, 456–458
Quintus Asconius Pedianus 302

Rabelais, F. 379, 386
Rabbow, P. 38
Racine, J. 376, 378
Raible, W. 10
Rāmānuja 240, 242–244
Rashi 86, 183
Reißmann 489
Reitzenstein, R. 38
Renzong 471
Richard II. 327
Richard von Sankt Viktor 315
Richter, Jean Paul 393
Ricœur, P. 404
Rohde, G. 46
Rößler-Köhler, U. 94, 104, 106
Rousseau, J.-J. 377, 379, 396
Roy, B. 316, 325, 327
Rushdie, Salman 284
Rutilius Rufus 450

Sabinus 424, 428 f., 453–455, 457, 459
Samory Touré 384
Śaṅkara 239–246
Saul, König 77
Savigny, F. C. von 417
Schäfer, P. 29
Schelling, F. W. J. 391, 393, 398
Scheltema, H. J. 412
Schiller, F. 401 f.
Schindler, A. 491
Schlaffer, H. 366 f.
Schlegel, A. W. 391
Schlegel, F. 391, 400
Schleiermacher, F. 61, 143, 391, 402
Schmidt, E. A. 19
Schmitt, C. 391
Schoeler, G. 29, 31
Scholem, G. 219–224, 226, 229–231, 234
Schott, S. 93, 102, 106
Schulz, F. 411, 426
Schumann, R. 485
Scipio der Afrikaner 320 f.
Seidel, A. 258
Seneca 38, 39, 328, 415
Servetus, M. 291
Servius 46 f., 425, 428, 442, 444, 446 f., 451
Servius Sulpicius 423–425, 429, 433, 435, 437, 443 f., 446, 449, 459 f.
Servius Sulpicius Rufus 427, 441
Seuse, H. 350
Shakespeare 21, 381–383, 386
Shim'on 179 f.
Shima Kunio 270
Shimon ben Gamliel I. 168
Shun 275
Sībawaihi 284–286, 290
Sibylle 43
Sidney, Ph. 355
Siegert, F. 204
Simon der Gerechte 168
Simplikios 54 f.
Smith, P. 26
Sokrates 211
Sontag, Susan 36, 49
Spenser, E. 355, 359, 361–371
Staiger, E. 404
Statius 313
Steck, O. H. 24, 29
Steiner, G. 370–372
Stemberger, G. 209
Stierle, K. H. 19
Stilicho 43
Stobaios, J. 63
Sun Zhengze 475
Sureśvara 245
Syrianos 54 f.
Szu-ma Ch'ien 257
Szu-ma T'an 257

T'ai-p'ing ching 258
Tacitus 55
Taizong 469
[Tang] Huaichong 467 f.
Tao Te Ching 257–277
Tarquinius Priscus 43

Taubes, J. 221–223
Tauler 350
Tennyson 371
Tertullian 199, 210, 333, 335 f., 338 f., 341, 343 f., 347, 350
Tesson, G. 316 f., 325, 327
Themistios 54 f.
Theodoret von Kyros 199
Theokrit 359
Theophilos 411
Thienemann, F. 14
Tiberius 44
Tolkien, J. R. R. 58, 62
Torjesen, K. J. 202, 207
Tribonian 407

Ulpian 415, 424, 443, 449, 457–459, 461 f.
Ungeheuer, G. 51
Urseius Ferox 456
Usener, H. 206
ʿUṯmān 280

Varro 43
Vergil 21, 38, 201, 211, 318, 359, 361–363
Verrius Flaccus 47
Vespasian 462
Vitellius 454 f., 457
Vogler, Abbé 485 f.
Voltaire 378, 380
Voss, Ch. D. 402

Wagner, R. G. 29, 274–277
Wallacker, B. 257
Wang, M. 258
Wang Pi 257–277
Wang Xizhi 463 f., 466 f., 469–473, 476–480
Warburg, A. 366
Weimar, K. 394
Weis 216
Westendorf, W. 104
William Wheteley 328
Wolf, F. A. 399
Wolff, Ch. 395
Wu 467, 472
Wu-ti 257

Xiang Xuandu 474
Xiang Yuanbian 473–476
[Xu] Sengquan 467
Xuan-tong 463
Xuantong 476

Yajñavalkya 246, 254
Yang 468
Yang Hsiung 257, 261
Yao 275
[Yao] Cha 468
Yasui, K. 257
Yehoshua 178
Yehuda ha-Naśi 168, 178, 180
Yen, L. 266
Yerushalmi, J. H. 27
Yishmael 177
Young, E. 394
Yü, Y. 262

Zhang Jinchen 474, 476
Zhang Peng 473
Zhang Xiaosi 474
Zhang Xiaozi 475
Zhiguo 468
Zhou Mi 472
Zumthor, P. 24
Zuntz, G. 307

Archäologie der literarischen Kommunikation

Band I Schrift und Gedächtnis
Herausgegeben von Aleida Assmann, Jan Assmann und Christof Hardmeier
2. Aufl. 1993, 284 S., ISBN 3-7705-2132-3

Band II Kanon und Zensur
Herausgegeben von Aleida Assmann und Jan Assmann
1987, 347 S., ISBN 3-7705-2379-2

Band III Weisheit
Herausgegeben von Aleida Assmann
1991, 571 S., ISBN 3-7705-2655-4